BIBLIOTHEQUE
BELLARMINUM
88 RUE DES ATRÉBATES
1040 BRUXELLES

# Nietzsche
# Thérèse de Lisieux

par

Noëlle Hausman

*Préface de*
*ALBERT CHAPELLE*

BEAUCHESNE
PARIS

IMPRIMATUR
Malines, 10 octobre 1983
E. Goffinet
*vic. gén.*

Pour tous renseignements concernant nos publications
s'adresser au service documentaire
Beauchesne Éditeur — 72, rue des Saints-Pères, 75007 Paris

*Tous droits de traduction, de reproduction ou d'adaptation en quelque langue et de quelque façon que ce soit réservés pour tous pays.*

© 1984 by Beauchesne Éditeur
ISBN : 2-7010-1076-4

BIBLIOTHEQUE
BELLARMINUM
88 RUE DES ATREBATES
1040 BRUXELLES

# Filialement

# *PRÉFACE*

Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux, tout les sépare, surtout notre culture. Il est vain de les rapprocher par la chronologie. Il serait trop court de voir, en chacun, l'adversaire de l'autre, comme si Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face, témoignait seulement de ce que récusait l'Antichrist, comme si la volonté de puissance du Surhomme était l'objet propre du renoncement de celle qui s'était offerte à l'Amour miséricordieux du Bon Dieu. Thérèse de Lisieux, Frédéric Nietzsche ne se sont pas connus sur cette terre. C'est l'évidence. S'il convient de les rapprocher, à quoi bon les opposer ? La communion des saints, l'intercession pour les pécheurs, l'amour de l'enfance invitent à les unir, dans un même regard d'espérance.

Leur affrontement est mystique. Il n'en est que plus âpre, lors même que tout se trouve enveloppé dans la merci de la mort et de l'éternité. L'un fut et demeure l'athée de rigueur, le plus avisé de notre époque ; l'autre aima son Dieu et s'offrit à Lui dans sa ténèbre, comme dans sa lumière. Embrasser d'un même regard deux destinées, deux génies distants, sinon divergents, comme ceux de sainte Thérèse et de Nietzsche, ce n'est pas se mettre en quête d'affinités ou d'influences culturelles. C'est plus que s'interroger sur leur influence vivante, aujourd'hui. Ce n'est pas les opposer, dans je ne sais quel dialogue des morts. C'est discerner un

unique enjeu qui ne les affronte qu'en les mettant face à Celui dont ils ont, comme continûment, parlé.

Il n'est pas question de minimiser la violence de celui qui voulait philosopher à coups de marteau, et dont les imprécations, voire les blasphèmes, contre Dieu et son Christ, ont rempli l'Europe. Il n'est pas question, non plus, d'exténuer le brasier d'amour, l'holocauste que fut la vie, la prière, le sacrifice et la mort de Thérèse de Lisieux. Mais plus profondément que les personnalités morales ou que les figures spirituelles, les êtres humains, les enfants de Dieu se distinguent par le secret mystère où ils trouvent leur demeure. La négation, voire la révolte, l'affirmation et la louange, marquent leur destin — et leur tâche. Dans le mystère de Dieu, ce qui s'atteste et se déploie, ce qui se livre dans ces révoltes ou ces louanges, indique éternellement le lieu spirituel où demeurent nos frères et sœurs en humanité et en grâce. La dramatique du Père, la symbolique de l'enfance, la conception de l'amour, la joie de l'éternité, autant de lieux de ralliement, autant de lieux d'affrontement, où Frédéric Nietzsche laissa la vie, où Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face, abandonna la sienne.

L'ouvrage de Sœur Marie-Noëlle Hausman ne prétend pas lire le secret des cœurs, ni juger des responsabilités éthiques ou spirituelles de personne. Laissant à Dieu le jugement qui revient à Dieu, l'auteur veut, modestement, reconnaître comment Dieu, notre Dieu-Trinité, le Dieu chrétien, peut se livrer à la méditation et à l'acquiescement de notre siècle. Deux figures spirituelles, dans leurs destins contrastés, attestent conjointement ce mystère de paternité, d'enfance et d'amour, que nos vies appellent et récusent, que nos discours exténuent, par faute de pouvoir le balbutier assez humblement.

Le Oui et le Non sont irréductibles. Le sacrilège et l'amour ne composent pas. La volonté de puissance et l'humilité de la mort ne coïncident pas davantage. C'est dans l'amour miséricordieux de Dieu qu'une lumière est donnée, qui décèle la grâce offerte en-deçà, comme



au-delà, des refus et des consentements de l'homme. Conjoindre, dans une même approche, Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux, c'est aussi, délibérément, faire option pour la puissance de la miséricorde de Dieu. Entendre dans ces voix dissonantes la même parole que notre monde devine et tente d'épeler, c'est faire acte de foi dans la grâce communément offerte à nos libertés déchirées ; c'est croire et espérer, d'abord, dans la force de l'amour, qui renouvelle les êtres et approfondit le regard, porté sur l'intime secret où Dieu s'est approché.

Ce n'est pas ici le lieu d'établir le bien-fondé d'une approche convergente de Nietzsche et de Thérèse. Le volume que nous présentons y suffit. Il n'est même pas nécessaire d'indiquer la richesse, et donc l'actualité culturelle et spirituelle, d'un tel rapprochement. Ce qu'il y a d'abrupt, de simple, de radical, d'immédiat, chez nos deux auteurs, le feu qui les brûle, la nuit qui les visite, la précarité du temps, l'intensité de la vie, la communauté des enjeux, justifient peut-être cette étude commune. Il se peut. Pour notre part, nous croyons plus fidèle à l'événement, plus fidèle aussi à nos deux auteurs, que de reconnaître la chance, la grâce, d'une coïncidence. Quelqu'un a vu notre destinée commune, engagée dans deux directions diamétralement contraires selon que nos routes s'orientaient suivant Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face, ou qu'elles se tournaient vers le profond minuit de Zarathoustra. Quelqu'un l'a vu. Et ces pages montrent la profondeur spirituelle du combat engagé.

Cette consonance, dont la communion des saints a le secret, que les influences culturelles peinent à établir, vaut promesse demain. Le plus simple est de recevoir, comme une grâce d'enfance, ces invocations de la vie et de l'amour. La miséricorde de Dieu les juge et les exauce.

Albert CHAPELLE sj.

# AVANT-PROPOS

Lorsque je veux reposer mon cœur fatigué des ténèbres qui l'entourent, par le souvenir du pays lumineux vers lequel j'aspire, mon tourment redouble ; il me semble que les ténèbres, empruntant la voix des pécheurs, me disent en se moquant de moi : « Tu rêves la lumière, une partie embaumée des plus suaves parfums, tu rêves la possession *éternelle* du Créateur de toutes ces merveilles, tu crois sortir un jour des brouillards qui t'environnent ! Avance, avance, réjouis-toi de la mort qui te donnera, non ce que tu espères, mais une nuit plus profonde encore, la nuit du néant.

THÉRÈSE DE LISIEUX, *Manuscrits Autobiographiques,* Ms C 6 v°.

Il arriva qu'au cours d'une promenade (à l'époque de son déclin mental), Nietzsche aperçut une petite fille dont les grands yeux, sans doute étonnés par son allure insolite, fixaient les siens. S'arrêtant près d'elle, posant la main sur sa tête et relevant les cheveux abaissés sur le front : — « N'est-ce pas l'image de l'innocence ? », dit-il.

D. HALEVY, *Nietzsche*, Grasset, 1944, p. 531.

Thérèse de Lisieux livrée à la voix des ténèbres, Frédéric Nietzsche souriant à l'innocence d'une très jeune fille : le paradoxe de ces deux citations indique l'orient de notre recherche.

Le travail que nous présentons est limité dans son objet et dans ses conclusions. La lecture théologique de Frédéric Nietzsche et de Thérèse de Lisieux pourrait conduire à une position nouvelle de la pastorale ecclésiale et ouvrir des horizons pour le langage de la liberté.

Nous avons indiqué du moins le contexte où ces questions urgentes peuvent se « reposer » : la Révélation vivante de Dieu en sa Paternité et en son Amour.

Notre reconnaissance va au Père A. CHAPELLE s.j., sans qui ces lignes n'auraient pas vu le jour, et au Père D. DIDEBERG s.j., dont le conseil ne nous a pas manqué. Et que soient remerciés Messieurs les Professeurs R. GUELLUY, J. LADRIÈRE et J. PALSTERMAN, de l'Université Catholique de Louvain : leur foi, leur espérance et leur discrète charité nous ont permis de mener à son terme une réflexion qui nous tenait à cœur[1].

1. Ce travail a été présenté comme mémoire pour l'obtention de la licence en théologie à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Louvain sous le titre : *La symbolique de l'enfance et la conception de l'amour chez Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux. Essai sur deux poétiques de la modernité* (1981).

## TABLE DES SIGLES UTILISÉS

| | |
|---|---|
| APZ | : *Ainsi parlait Zarathoustra.* Exemple : *APZ I,* de l'ami. |
| CG I, II | : *Correspondance générale* (Cerf-DDB, 1972-1973). |
| CJ | : Carnet jaune de Mère Agnès de Jésus. |
| CSG | : *Conseils et souvenirs*, Sœur Geneviève, 1952. |
| DE I, II | : Derniers entretiens de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, 2 tomes (Cerf-DDB, 1971). |
| HA | : *Histoire d'une Ame* (= MA). |
| LC | : Lettres des correspondants, dans la *Correspondance générale.* |
| LT | : *Lettres de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*, nouvelle édition 1972-1973, édition manuelle 1977. |
| MA | : *Manuscrits autobiographiques de sainte Thérèse de Lisieux* (= HA). |
| Ms A | : Manuscrit autobiographique dédié à Mère Agnès de Jésus (1895). Exemple : Ms A 32 r°. |
| Ms B | : Lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur (1896). |
| Ms C | : Manuscrit autobiographique dédié à Mère Marie de Gonzague (1897). |
| PA | : Procès Apostolique, 1915-1917 (Rome, 1976). |
| PN I, II | : *Poésies de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* édition intégrale, 2 tomes (Cerf-DDB, 1979). |
| PN 1 à 54 | : Poésies, numérotation nouvelle. |
| PO | : Procès de l'Ordinaire, 1910-1911 (Rome, 1973). |
| PS | : Poésies supplémentaires de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. |
| RAM | : *Revue d'Ascétique et de Mystique.* |
| V et C | : *Verse et Controverse* n° 17, R. LAURENTIN et J.F. SIX, sur *Thérèse de Lisieux.* |
| VT | : Revue *Vie Thérésienne.* |

Introduction

# FRÉDÉRIC NIETZSCHE ET THÉRÈSE DE LISIEUX

Les trajectoires de vie de Frédéric Nietzsche (1844-1900) et de Thérèse de Lisieux (1873-1897) sont contemporaines, mais elles ne se sont jamais croisées. D'où peut venir l'idée d'un rapprochement de ces deux figures que tout semble opposer, le destin, la pensée, la culture, et surtout l'héritage religieux ? Notre réponse tient en quelques affirmations simples, que ce livre tâchera d'expliciter.

Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux se tiennent aux portes de notre siècle, et ils façonnent nos esprits. L'un et l'autre ont écrit, à propos de Dieu, une œuvre qui témoigne de l'expérience vive de sa Présence effacée. Tous les deux nous offrent la symbolique de l'enfance et la conception de l'amour comme chiffres de leur pensée. Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux attestent, par leurs manières contraires de montrer Dieu, le dilemme spirituel de notre modernité.

Nous savons combien l'athéisme de Nietzsche induit les étonnantes destructions d'aujourd'hui. Nous savons peut-être moins quelle Bonté nous est offerte au travers d'une pensée si déshumanisée. Mais sans doute nous faut-il pour cela brûler, plus que Nietzsche, comme Thérèse de Lisieux, jusqu'au dernier de nos vaisseaux. La vérité de Nietzsche n'est pas à trouver seulement en Nietzsche, ni en Thérèse de Lisieux, mais elle se révèle vraiment par rapport à Dieu qui ne cesse de l'éclairer.

Thérèse de Lisieux et Frédéric Nietzsche indiquent, dans leur contrariété même, le milieu divin de notre actualité.

Notre propos dans ce travail est d'accueillir, critiquement et théologiquement, l'héritage spirituel qui nous permet de nous identifier[1]. Notre objectif consiste à montrer, au travers des figures contemporaines choisies, comment il peut être fécond pour la théologie d'écouter jusqu'au bout les plus étranges requêtes de l'homme, à la manière dont les saints ont bien voulu en éprouver le feu, et donc nous les rendre purifiées. La théologie, qui transmet ce qu'elle contemple, n'a-t-elle pas aussi à restituer ce qu'elle pressent du drame de l'homme ? La tradition contemplative n'est-elle pas encore action restauratrice ?

Nous voudrions pénétrer d'abord dans l'univers des signes nietzschéens, pour le confronter ensuite à la symbolique chrétienne de Thérèse de Lisieux. Cette démarche peut se montrer féconde, à la double condition de ne pas desservir la pensée contemporaine que l'on écoute, ni d'infléchir le sens de l'expérience spirituelle qu'on s'est donnée pour normative. Telle sera notre tâche.

Pour chacun de nos auteurs, nous avons voulu tenir compte des commentaires classiques ou récents, et nous avons tracé notre propre vue d'ensemble. Pour chacun d'eux aussi, nous nous sommes attardés à un texte,

1. Nous pourrions ajouter que cet essai se structure formellement à partir de la méthode d'interprétation des quatre sens de l'Écriture Sainte, remise à l'honneur par le Cardinal de Lubac dans son *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (Aubier, 1959-1964, 4 volumes). Selon l'adage scolastique *« Littera gesta docet, quid credes allegoria, quid agas tropologia, quo tendas anagogia »*, le sens historique d'un texte est au fondement de l'articulation de son triple sens spirituel, allégorique, tropologique, et anagogique. (cfr aussi Th. d'Aquin, *Somme Théologique*, Ia, q. 1, a 9 et 10). Ainsi, l'Histoire se déploie dans la logique de l'Esprit, et l'Esprit s'inscrit dans l'Histoire comme le Don du Verbe de Vie. Une telle herméneutique peut convenir aux monuments que nous étudierons. D'abord en raison de l'usage qu'ils font de l'Écriture inspirée. Ensuite parce que leurs langages, chrétien ou antichrétien, manifestent dans notre temps l'actualité historique de l'économie du salut. Enfin, parce que l'œuvre de Dieu, créatrice et rédemptrice, comporte par elle-même des indications pour toute appropriation du sens.



donné comme exemplaire d'une lecture plus globale dont nous rendons compte également.

Notre travail s'ouvre par une étude de l'œuvre de Frédéric Nietzsche, et particulièrement de *« Ainsi parlait Zarathoustra »*, le livre préféré ; ce sera le chapitre I. Nous en viendrons ensuite à l'écrit le plus central de l'œuvre de Thérèse de Lisieux, *« L'Histoire d'une Ame »*, qui fera l'objet de notre chapitre II. Enfin nous conclurons, sur les points cardinaux de l'Enfance et de l'Amour, par ce que nos auteurs révèlent ensemble de la condescendance de Dieu.

## Chapitre premier

# AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

## Introduction. Nietzsche en France

L'influence de Frédéric Nietzsche s'est très tôt fait sentir dans l'ère culturelle française et n'a cessé de s'étendre par la suite, pour devenir aujourd'hui réellement prégnante. Dès 1891, du vivant même de l'auteur, les commentateurs français marquent, pour celui que l'Allemagne a voulu ignorer, un intérêt qui ne s'est plus démenti. Ecrivains et philosophes d'abord, moralistes et politiciens par la suite, psychologues et théologiens enfin, vont tour à tour considérer cette pensée dont la rencontre paraît de plus en plus inévitable. Un simple coup d'œil jeté sur *« l'International Nietzsche Bibliography »* à la section *« French »* est à cet égard bien éclairant[1]. Nous commencerons par une brève évocation de

1. Nous avons eu accès à l'*International Nietzsche Bibliography,* de H.W. Reichert et K. Schlechta, University of North Carolina press 1960, section « French ». Mais il faudrait encore consulter :

— Herbert W. Reichert and K. Schlechta, *International Nietzsche Bibliography*, revisted and expanded, Chapel Hill, the University of North Carolina Press, 1968 (4 566 titres).

— H.W. Reichert, *International Nietzsche Bibliography* 1968 through 1971 dans *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, t. 2, pp. 320-339 (396 titres.)

— H.W. Reichert, *International Nietzsche Bibliographiy* 1972-1973 dans *Nietzsche-Studien, Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Berlin — New York, Walter de Gruyter, t. 4, pp. 351-373 (465 titres), etc.

ces études avant de nous engager nous-mêmes dans la lecture du texte nietzschéen. C'est que nous voulons ainsi affermir notre propos mais aussi prendre en considération le travail et la pensée d'autrui. Dans notre texte, le recours fort épisodique aux commentateurs ne vise certes pas à faire le point de la critique, il indique comment un souci pastoral et théologique tout ensemble peut s'enrichir de l'écoute de chercheurs contemporains. Après ce premier tour d'horizon, notre étude montrera la place centrale de *Ainsi parlait Zarathoustra* dans l'œuvre de Nietzsche (I). C'est ensuite l'image de Jésus que nous choisirons comme figure révélatrice du Poème (II). Puis, nous évoquerons la condensation vive de sa symbolique sous les espèces de l'enfant (III) pour terminer par une réflexion sur le langage nietzschéen (IV). Notre conclusion consistera alors à reprendre le dynanisme spirituel qui nous paraît caractéristique de tout l'effort nietzschéen.

Dès 1929, Geneviève Bianquis fait le point sur les premières traductions (surtout de H. Albert, à partir de 1891) et les premières études, alors produites par une dizaine d'auteurs (de H. Lichtenberger à Ch. Andler, en passant par D. Halévy)[2]. Le rayonnement du nietzschéisme, se manifeste, dit-elle, par l'antichristianisme (H. Albert), l'antiromantisme (Ch. Maurras), l'immoralisme (A. Gide), le dionysisme (la Comtesse de Noailles), l'impérialisme (H. de Montherlant), le socialisme nietzschéen (Ch. Andler), l'antirationalisme et le pragmatisme (J. de Gaultier et R. de Gourmont), la philosophie de l'art, enfin (E. Faure). Et de conclure : « Il ne paraît pas excessif de dire qu'en aucun autre pays — l'Allemagne mise à part — la pensée de Nietzsche n'a éveillé tant de curiosité, d'intérêt, de sympathie, de passion favorable ou adverse[3]. »

2. *Nietzsche en France,* Alcan, Paris, 1929.
3. Id., p. 41.



P. Boudot continuera ce travail dans son *« Nietzsche et l'au-delà de la liberté »* qui répond mieux au sous-titre *« Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960 »*[4]. Citons ceux qui, selon lui, ont eu à se situer par rapport à Nietzsche : Jean Giraudoux, P. Valéry, A. Gide, A. Malraux, A. Camus, A. de Saint-Exupéry, Drieu la Rochelle, H. Lefèbvre, G. Bataille, G. Bachelard et G. Marcel. L'auteur fait remarquer qu'on s'écarterait de Nietzsche en s'intéressant à l'homme qu'il annonce, alors que la tâche est plutôt d'étudier le « Dieu anti-Dieu » qu'il impose[5]. C'est qu'en France, les travaux des écrivains ont ouvert la voie à ceux des philosophes : ainsi Gaède, J. Wahl, Deleuze, Klossovski, Vergès, etc.[6].

Pris dans son ensemble, le monde intellectuel français nous donne à quatre reprises un témoignage de sa situation par rapport à Nietzsche : les Études du Centenaire de sa naissance (1944) et du Cinquantenaire de sa mort (1950), les Cahiers de Royaumont (1967), les actes du Colloque international de Cerisy-la-Salle (1972) ; leur étude comparée ne manquerait pas d'intérêt spéculatif[7].

Les ouvrages des penseurs chrétiens seront plus lents à venir. Publiée du vivant de Nietzsche, l'étude pénétrante du Père L. de Grandmaison[8] reste en français un témoin pratiquement isolé jusqu'à la Seconde Guerre[9],

4. Chez Aubier-Montaigne, Paris, 1970.
5. Id., p. 150.
6. Id, p. 144, note 1.
7. *Conférences prononcées à Genève sous les auspices de la fondation M. Gretler les 14 et 15 octobre 1944 à l'occasion du premier centenaire de la naissance de Nietzsche,* par H.L. Mieville, E. Abegg, H. Reverdin, J.E. Spenle, Ch. Werner, chez Rentsch 1945.
— *Etudes et témoignages du Cinquantenaire 1900-1950,* publiés sous les auspices de la Société Française d'études nietzschéennes, Paris 1950.
— *Cahiers de Royaumont,* Philosophie n° VI, éditions de Minuit, 1967 : Birault, Foucault, Deleuze, Klossowski, Beaufret, J. Wahl, G. Marcel, B. de Schloezen.
— *Nietzsche aujourd'hui ?* 2 volumes, 10/18, Paris 1973.
8. *La religion de l'égoïsme,* Etudes 81, 1899, pp. 798-817.
9. Cf. l'excellente bibliographie de J.C. Lannoy, dans *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée,* DDB, 1952.

après laquelle d'ailleurs on assiste, plus encore qu'après 1918, au conflit des interprétations politiques[10]. Mais déjà G. Thibon a comparé Nietzsche et Saint Jean de la Croix[11] et il présente en 1948 son *« Nietzsche ou le Déclin de l'Esprit »*[12]. Le Cardinal H. de Lubac réfléchit quant à lui, au *Drame de l'humanisme athée*[13], tandis que E. Mounier parle de *L'affrontement chrétien*[14] et que paraît la traduction du *Nietzsche* de K. Jaspers[15]. Plus récemment encore, la Revue *Concilium* a fait paraître tout un numéro sur *Nietzsche et le Christianisme*[16].

Actuellement, les recherches sur Nietzsche le confrontent avec Marx, qui le précède et surtout avec Freud, son contemporain[17], mais les travaux les plus savants s'expliquent toujours avec l'interprétation de M. Heidegger[18]. Si J. Granier s'intéresse au problème de la vérité ou à la question de Dieu chez Nietzsche[19], G. Morel ne prétend, en trois volumes, qu'introduire à une première lecture[20]. Certaines études semblent plutôt prendre Nietzsche comme prétexte, tels les *Eperons* de J. Derrida[21], mais d'autres ne cessent de creuser leur interrogation ; ainsi, l'œuvre de P. Valadier qui nous donne, après *Nietzsche et la Critique du Christianisme* et *Essais sur la modernité. Nietzsche et Marx*[22], un *Nietzsche,*

10. Id., p. 387.
11. *Etude caractérologique,* EC, 1934 (19), pp. 17-86.
12. Chez Lardanchet.
13. Chez Spes, 1945 (Paris 1933 ?).
14. Neuchâtel, 1945.
15. *Nietzsche, Introduction à sa philosophie,* Gallimard, 1950.
16. n° 165, 1981.
17. Cfr. P.L. Assoun, *Freud et Nietzsche,* P.U.F., Paris 1980.
18. *Nietzsche,* Pfullingen, 1961, trad. française Klossowski, Gallimard, 1971, 2 vol. ; voir les références constantes qui lui sont faites dans *« Nietzsche aujourd'hui »*.
19. J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Seuil, 1966 : « La critique nietzschéenne du Dieu de la métaphysique », in *Procès de l'objectivité de Dieu,* Cerf, 1969.
20. *Nietzsche,* 3 volumes, Aubier-Montaigne, Paris, 1971.
21. *Eperons, les styles de Nietzsche,* Flammarion, Paris, 1978.
22. Cerf, 1974, et Cerf-Desclée, 1974.



*l'athée de rigueur*[23], puis *Jésus-Christ ou Dyonisos ?*[24]. Nouveaux venus, mais remarqués, J.L. Marion dans *L'Idole de la Distance*[25] et G. Goedert, avec son *Nietzsche critique des valeurs chrétiennes*[26] renouvellent encore la perception.

Notre tour d'horizon, bien incomplet, ne peut cependant éviter de faire mention de quelques traductions ou rééditions entrées récemment dans le champ du livre français, et qui témoignent de l'intérêt accru pour l'œuvre de Nietzsche[26bis].

Nous pouvons maintenant conclure : depuis l'époque de la folie de Nietzsche et jusqu'à présent, sa place dans la littérature et la pensée françaises n'a pas cessé de s'affirmer. Les écrivains, puis les philosophes, sont aujourd'hui rejoints par les théologiens, cependant que les artistes[27] n'ont guère parlé autant que les psycholo-

23. DDB, 1975.
24. Desclée, 1979 : il faut y ajouter l'article *Nietzsche* du Dictionnaire de spiritualité, Beauchesne, Paris, 1981.
25. Grasset, 1977, chapitre II, *L'effondrement des idoles et l'affrontement du divin : Nietzsche.*
26. Les valeurs étudiées répondent au sous-titre *Souffrance et compassion,* Beauchesne, 1977.
26bis. Nous les citons rapidement :
— en 1967, la traduction de H.F. Peters, *Ma sœur, mon épouse,* biographie de L. Andréas-Salomé (1962), chez Gallimard ;
— en 1971, la traduction de M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), chez Gallimard ;
— de 1967 à nos jours, la traduction des *Œuvres philosophiques complètes de Frédéric Nietzsche,* par G. Deleuze et M. de Gandillac, chez Gallimard (sur le meilleur texte allemand) ;
— en 1978, quatre rééditions : D. Halévy, *Nietzsche,* biographie (1909-1944), S. Zweig, Nietzsche, *Le combat avec le démon,* chez Sock-Plus (1930), Lou Andréas Salomé, *Frédéric Nietzsche,* chez Gordon et Beach (s.d.), K. Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie,* chez Gallimard (1950) et une traduction, *Nietzsche et sa sœur Elisabeth* (New York 1977), chez Mercure de France ;
— en 1979, la traduction de la *Correspondance Frédéric Nietzsche,* P. Rée, L. von Salomé, chez P.U.F.
— en 1981, la traduction de la *Correspondance Frédéric Nietzsche, Peter Gast.*
27. Cependant : P. Lasserre, *Les idées de Nietzsche sur la musique,* Paris, 1905. Notons aussi l'adaptation de *APZ* pour la scène par J.L. Barrault, NRF Gallimard, Paris, 1975.

gues[28] et que les politiciens se sont tus[29]. Mais nous en savons assez pour comprendre combien la pénétration de Nietzsche est forte dans l'ère culturelle française et pour avoir raison de postuler que ses idées, réelles ou travesties, sont actuellement omniprésentes. Il est temps de nous engager à notre tour dans la lecture d'une œuvre qui semble à l'horizon de pensées et d'intérêts si divers et de tâcher de dire comment nous l'évaluons.

28. Nous n'avons pas voulu faire mention des études psychologiques ou psychiâtriques, nombreuses et parfois anciennes, qui touchent plus la personne de Nietzsche que son œuvre.

29. Cf. *Politique de Nietzsche*, textes réunis par R.J. DUPUY, chez A. Colin, 1969.

# I

# AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA DANS L'ŒUVRE DE NIETZSCHE

*Ainsi parlait Zarathoustra* se situe au centre de l'œuvre nietzschéenne : déjà par son moment d'apparition dans la série des ouvrages publiés, plus encore par sa composition soigneusement achevée (on ne peut guère en dire autant que du livre initial, *« La naissance de la tragédie »*, et de l'*« Ecce homo »* final), indubitablement par le cas que Nietzsche en fera depuis sa parution jusqu'à la fin : « Rien d'approchant n'a jamais été composé, jamais senti, jamais souffert : seul un dieu, un Dionysos, souffre ainsi. » Et « ... les années avant, et surtout après Zarathoustra furent des années d'une détresse inégalée. On paie cher d'être immortel : pour cela, il faut mourir plusieurs fois de son vivant »[30].

Nous ferons tout d'abord une présentation rapide de l'ensemble des livres de Nietzsche dans leur ordre chronologique. Nous reprendrons ensuite et toujours brièvement le contexte de l'œuvre qui nous retient.

Généralement, nous avons utilisé la traduction française courante des éditions de poche indiquées en note. Mais ce n'est pas sans recourir à l'original allemand, soit que les éditions susdites fussent bilingues, soit

30. *Ecce homo*, Gallimard, « Idées », 1978, *Ainsi parlait Zarathoustra* pp. 121 et 113.

encore que l'on fît appel à l'édition allemande ordinaire, celle de Karl Schlechta[31]. Dans les citations, nous respecterons autant que possible le style de Nietzsche : son goût des guillemets, les fréquentes ruptures de la phrase par les parenthèses et les tirets, la récurrence des soulignés et des points de suspension, etc. Toutes ces caractéristiques font aujourd'hui l'objet d'études aussi précieuses que les exigences typographiques de l'auteur.

Il nous a semblé, pour notre part, intéressant de parcourir les œuvres en interrogeant surtout leurs préfaces, rédigées après coup comme nous le dirons, et leurs pages finales. On voit alors se dégager un effort continu que Nietzsche définira lui-même comme « transvaluation de toutes les valeurs ». Mais poursuivons plutôt.

## 1. Vue d'ensemble

De Röcken (Saxe) où il naît le 15 octobre 1844 à Röcken où il sera inhumé en 1900, Friedrich Wilhelm Nietzsche accomplit un long périple européen : collège de Naumburg (1850), Gymnase de Pforta (1858), Facultés de Bonn (1864) puis de Leipzig (1865), Professorat à Bâle (1869), campagne militaire contre la France (1870), convalescences diverses à Sorrente (1876), Baden-Baden et Naumburg (1878), puis, après sa démission de l'université de Bâle (1879), dix ans d'errance, à Genève, Davos, Saint Moritz, Naumburg (1879), Riva, Venise, Marienbad, Stresa, Gênes (1880), Recoara, Sils-Maria et Gênes (1881), Rome et Rapallo (1882), Rome, Sils-Maria et Nice (1883), Venise, Sils-Maria et Menton (1884), Nice, Venise et Sils-Maria (1884-85), Nice encore (1886), Cannobio, Munich, Coire, Sils-Maria, Venise (1887), Turin, Sils-Maria et Turin (1888) où sombre son esprit (1889) ;

31. *Werke in Drei Bänden*, C. Hanser Verlag, München, 1966, ainsi que le *Nietzsche-Index zu den Werken in Drei Bänden, ibidem*, 1965.



après la maison de santé de Iéna, c'est le retour à la maison maternelle de Naumburg (1890), puis chez sa sœur Elisabeth à Weimar (1897), où il meurt le 25 avril 1900[32].

L'œuvre de Nietzsche comprend d'abord les écrits de jeunesse et études philologiques (1864-1868), ainsi que les cours et études universitaires (1868-1878) ; puis les dix-neuf publications dont nous allons reparler, où *Ainsi parlait Zarathoustra* tient le onzième rang (1871-1889) ; restent les écrits et fragments posthumes (1865-188), qui seront publiés après la folie de 1889 ; certains se rapportent aux œuvres précitées, et d'autres constituent des ouvrages inachevés, dont la trop célèbre *Volonté de Puissance*. Les livres publiés par Nietzsche sont les suivants[33] :

| | | |
|---|---|---|
| 1. | 1871 | *La naissance de la tragédie* |
| 2. | 1873 | *Première considération inactuelle*, sur *D. Strauss* |
| 3. | 1874 | *Deuxième considération inactuelle*, sur *l'Histoire* |
| 4. | 1874 | *Troisième considération inactuelle, Schopenhauer éducateur* |
| 5. | 1876 | *Quatrième considération inactuelle, R. Wagner à Bayreuth* |
| 6. | 1876-79 | *Humain, trop humain* |
| 7. | | *Opinions et sentences mêlées* |
| 8. | | *Le voyageur et son ombre* |
| 9. | 1880 | *Aurore* |
| 10. | 1882 | *Le gai savoir* |
| 11. | 1882-85 | *AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA* |
| 12. | 1886 | *Par delà bien et mal* |
| 0. | | *Les nouvelles préfaces* |
| 13. | 1887 | *La généalogie de la morale* |
| 14. | 1888 | *Le cas Wagner* |
| 15. | | *Le crépuscule des idoles* |

32. J. Chaix-Ruy, *Nietzsche*, Classiques du xx^e siècle, édit. univ. Paris, 1963, pp. 120-122.
33. Id, pp. 123-124.

16. *L'Antéchrist*
17. *Nietzsche contre Wagner*[34]
18. *Ecce homo*
19. 1889 *Dithyrambes de Dionysos*

A l'exception d'un volume qui réunirait les *« Nouvelles Préfaces »*, tous ces livres sont aujourd'hui traduits en français, et même, à part les *« Dithyrambes »*, dans des collections de poche. De 1969 à nos jours, Nietzsche connaît ainsi un succès de librairie qu'il fut très loin d'atteindre durant sa vie. D'autant que les *Œuvres philosophiques complètes,* qui rassemblent tous les écrits à partir de 1871, sont désormais accessibles dans l'édition française critique de G. Deleuze et M. de Gandillac[35]. Qu'est-ce donc qui motive cet intérêt que pressentait déjà, en 1929, Geneviève Bianquis[36] ?

1. *La naissance de la tragédie à partir de l'esprit de la musique*[37] dédiée à R. Wagner, est, outre Zarathoustra, le seul ouvrage de quelque étendue que Nietzsche ait composé. Déjà y apparaît la fascination de l'esprit dionysiaque qui persistera jusqu'au dernier projet du *« Wille zur Macht »* inachevé. A défaut de Préface de Nietzsche, laissons à G. Bianquis le soin de nous décrire le propos : « Certes la part d'Appolon, dieu des formes harmonieuses et de l'eurythmie, dieu de la lumière intellectuelle et de la norme juste, est grande dans la tragédie ; elle est dominante dans les textes qui seuls nous ont été conservés. Mais l'initiateur du drame et son unique héros, sous des masques divers, c'est Dionysos souffrant et lacéré, c'est le dieu des mystères de la vie et de la mort et des éternelles renaissances,

34. Publication non autorisée par Nietzsche, après hésitation, mais réalisée cependant.
35. Publication de 18 volumes, commencée en 1967 ; en voie d'achèvement.
36. G. Bianquis, *Nietzsche en France*, Alcan, Paris, 1929.
37. *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* ; ce nouveau sous-titre est donné par Nietzsche dans *Ecce homo*.



celui dont la passion symbolise justement le martyre de l'unité primitive déchirée, divisée contre elle-même, puis reconstituée dans les ténèbres orphiques où s'accomplissent les morts individuelles, mais d'où resurgit, à jamais jeune et vivace, la vie universelle[38]. »

2-5. Toujours selon G. Bianquis, Nietzsche stigmatise, dans les deux premières *Considérations intempestives*[39], « la théologie libérale de David Friedrich Strauss, la satisfaction béate qui s'est emparée des Allemands après leurs victoires de 1870, le culte du fait accompli, l'abus qui est fait de l'histoire dans l'enseignement »[40]. Mais si « les deux premières Intempestives étaient presque uniquement critiques et négatives, les deux dernières entendent reconstruire. Pour guides elles proposent les deux maîtres que Nietzsche lui-même s'est choisis aux environs de la vingtième année, Schopenhauer et Wagner[41] ». Or « les portraits de Schopenhauer et de Wagner sont essentiellement, comme tout ce que Nietzsche a écrit, des portraits de Nietzsche par lui-même[42] ». « Sans le savoir », dira Nietzsche dans les notes intimes de 1875-1876, « en parlant d'eux, je parlais de moi et pour moi ».

6. *Humain, trop humain, Un livre pour les esprits libres*[43], date des années 1876-78, mais nous parvient avec une préface de Nietzsche datée du printemps 1886. Dédié primitivement à la mémoire de Voltaire pour le

38. G. Bianquis, Préface à sa traduction de *La naissance de la tragédie*, mai 1940, Gallimard, « Idées », 1978, p. 8.
39. *Unzeitgemässe Betrachtungen* :
— *Erstes Stück : David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller.*
— *Zwetes Stück : Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben.*
— *Drittes Stück : Schopenhauer als Erzieher.*
— *Viertes Stück : Richard Wagner in Bayreuth.*
40. G. Bianquis, Introduction aux *Considérations Intempestives III et IV*, Aubier-Montaigne, Paris 1976, p. 5.
41. Id.
42. Id.
43. *Menschliches, Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister.*

centenaire de sa mort, l'ouvrage consiste en une série d'aphorismes et de pensées où, dira Nietzsche[44], presque chaque phrase exprime une victoire de l'esprit impitoyable et projette « une lumière intense sur les *enfers* souterrains de l'idéal ». La morale, la religion et l'art, la civilisation et la société, la femme, l'Etat et l'être humain, y sont successivement exposés au soupçon le plus profond[45]. Il en naît la décision d'une débordante guérison[46]. Le livre s'achève sur un Postlude qui est en réalité une ouverture : « Apprenez de ce livre fou/ Comment Raison revient- 'à la raison'! / Mes amis, cela doit-il être?/ Amen! et au revoir! » Après s'être appliqué en philologue aux classiques grecs, et après ses ruades de jeune intellectuel, Nietzsche vient peut-être de manquer sa première œuvre personnelle. Mais une dé-composition aussi formelle représente finalement la volonté de plus en plus précise de destructurer les concepts et les réalités établies.

7-8. *Les opinions et sentences mêlées*[47], comme *Le Voyageur et son ombre*[48] (1879) sont, nous dit Nietzsche dans la préface de 1886[49], la continuation et le redoublement de la cure intellectuelle contre le romantisme, commencée dans *« Humain trop humain »*. « Le charme de cet écrit », dit-il, « c'est d'entendre parler un homme qui souffre et se prive comme s'il ne souffrait et ne se privait *pas*[50] ». Au pessimisme qui transforme romantiquement quelques expériences personnelles en condamnations universelles[51], Nietzsche oppose la volonté tragique qui ne craint pas mais recherche le redoutable et le problématique : telle est la santé « nouvelle » de ceux dont la destinée est d'être plus malades que quiconque, parce qu'ils ne sont pas seulement des « individus », mais des vainqueurs du temps ; telle est la santé de demain et d'après-demain des mieux portants et des plus forts, les « bons européens[52] ». La volonté de force commence donc à l'emporter sur toutes les contingences du destin.

44. *Ecce homo*, « Humain trop humain », p. 91.
45. Préface à *Humain trop humain*, Denoël-Gonthier, 1978, p. 6.
46. Id., pp. 13-14.
47. *Vermischte Meinungen und Sprüche.*
48. *Der Wanderer und sein Schatten.*
49. Préface aux *Opinions et sentences mêlées,* Denoël-Gonthier, 1975.
50. Id, p. 11.
51. Id, p. 12.



9. *Aurore, l'ombre de Venise* (1880)[53], aux dires de Nietzsche dans la préface de 1886, porte le tragique au cœur de la morale dont il veut accomplir, par moralité, l'autodépassement. L'être souterrain qui sape ainsi toute confiance en la morale, sait qu'il « obtiendra en échange son propre matin, sa propre rédemption, sa propre *Aurore* »[54]. Comme les trois ouvrages précédents, le livre accumule les aphorismes, assemblés par paragraphes, dont le 575e et dernier s'achève sur cette finale aussi mystérieuse que les autres[55] :« Et où voulons-nous donc aller? Voulons-nous donc franchir la mer? Où nous entraîne ce désir puissant qui compte pour nous plus qu'aucune joie? Pourquoi précisément dans cette direction, là où jusqu'à présent tous les soleils de l'humanité ont *disparu*? Peut-être racontera-t-on un jour que nous aussi, *tirant vers l'ouest, nous espérâmes atteindre une Inde* mais que notre destin fut d'échouer devant l'infini? Ou bien mes frères? Ou bien?». Dans son refus de discursivité même, le projet de Nietzsche apparaît de plus en plus clairement comme la contestation de tout ce qui le précède.

52. Cf. la Préface et la fin du *Voyageur et son ombre,* Denoël-Gonthier, 1975.
53. *Morgenröte, Gedanken über die moralischen Vorurteile* (nouveau sous-titre datant de 1886).
54. Cf. Préface de *Aurore*, Gallimard, « Idées », 1974, pp. 13-21.
55. *Opinions et sentences* : « Mais c'est l'éternelle vivacité qui importe : que nous fait la "vie éternelle", et, en général, la vie! ». *Le Voyageur et son ombre* : « — le Voyageur : Que dois-je faire? — l'Ombre : Marche sous ces pins et regarde autour de toi les montagnes, le soleil se couche. — le Voyageur : Où es-tu? où es-tu? »

10. Dans *Le gai savoir* (La gaya scienza) de 1882[56], la reconnaissance, selon Nietzsche, coule à flots, comme si l'événement le plus inespéré venait de se produire : la guérison du convalescent, revenu des abîmes de la douleur et du grand soupçon, par la volonté de bien *ne-pas-savoir* la vérité qui se découvre, et d'adorer, comme les Grecs, les formes, les sons et les paroles[57]. Or déjà y retentit le cri de l'insensé : « Où est Dieu ?... je vais vous le dire ! *Nous l'avons tué* — vous et moi... » (Aphorisme 125). Déjà y apparaît le poids de l'éternel retour (Aphorisme 341) et la présence de Zarathoustra (Aphorisme 342). Et Nietzsche de commenter : « *Incipit tragoedia* — est-il écrit à la fin de ce livre d'une inquiétante désinvolture : qu'on y prenne garde ! Quelque chose d'essentiellement sinistre et méchant se prépare : *Incipit parodia*, cela ne fait aucun doute[58] ». « Ainsi commença le déclin de Zarathoustra » (Aphorisme 342). L'allégresse de la guérison signifie que tout des anciens savoirs est déjà perdu.

11. *Ainsi parlait Zarathoustra, Un livre pour tous et pour personne*[59] fut rédigé en quatre étapes. Selon G. Bianquis[60], la chronologie de cette composition s'établirait comme suit :

— 1er-10 février 1883 : à Rapallo, rédaction du 1er livre, qui paraît en juin chez Schmeitzner à Leipzig ;
— 26 juin-6 juillet 1883 à Sils-Maria, rédaction du 2e livre, qui paraît en septembre chez Schmeitzner ;
— 8-29 janvier 1884 à Nice, rédaction du 3e livre, qui paraît en mars chez Schmeitzner ;

56. *Die Fröhliche Wissenschaft (« la gaya scienza »).*
57. Préface de 1886, *Gai Savoir*, 10/18, Paris, 1973, pp. 37-46.
58. Id, p. 39.
59. *Also sprach Zarathustra, Ein Buch für Alle und Keinen.*
60. Avant-propos du *Ainsi parlait Zarathoustra*, bilingue d'Aubier, Flammarion, 1969.



— janvier-février 1885 à Nice, rédaction du 4e livre, tiré à 40 exemplaires, en avril, chez Naumann[61].

D'après Nietzsche, dans *Ecce homo*, le Poème est né de deux visions, espacées de dix-huit mois environ : celle de Surlei (Engadine), en août 1881, qui est l'intuition terrassante, sans forme visible, du retour éternel, et celle de Rapallo (Gênes), en janvier 1883, où « brusquement, amie ! Un devint Deux/ Et Zarathoustra passa devant moi[62] ».

Et de commenter lui-même : « A chaque mot (Zarathoustra) contredit, cet esprit qui, plus que tout autre, sait dire oui... Là, à chaque instant, l'homme est surmonté, la notion de "surhomme" s'est faite ici réalité suprême... Le problème psychologique que pose le personnage de Zarathoustra est de savoir comment celui qui, à un degré inouï dit non, *fait* non à tout ce à quoi l'on a toujours dit oui jusqu'alors, peut être en même temps le contraire d'un esprit négateur... Zarathoustra définit une fois, avec rigueur, sa tâche — c'est aussi la mienne — afin que l'on ne puisse se méprendre sur son *sens* qui est d'*acquiescer* jusqu'à justifier, jusqu'à racheter même tout le passé... Le *grand* dégoût de l'homme, Zarathoustra l'a aussi surmonté : l'homme est pour lui "non-forme", matière brute, pierre mal dégrossie qui attend un sculpteur[63]. » Avec Zarathoustra commence l'inversion des valeurs, par la force créatrice de la volonté.

12. *Par delà bien et mal, Prélude à une philosophie de l'avenir*[64], assorti par Nietzsche d'une préface rédigée

61. Jusqu'en 1893, le tirage des œuvres de Nietzsche n'atteindra pas le millier d'exemplaires. Trois éditeurs y seront employés : Schmeitzner, qui devra brader les invendus ; depuis 1886, Naumann, qui vendra 2 800 exemplaires pour 4 ouvrages ; et Fritzsche, dont le bilan n'était pas meilleur.
62. Poème « Sils-Maria », déjà dans le *Gai savoir*, p. 429.
63. *Ecce homo*, Ainsi parlait Zarathoustra, pp. 105-123.
64. *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft.*

après coup, ne trouva pas d'éditeur et fut imprimé à compte d'auteur[65]. « Livre effroyable[66] », qui dit les mêmes choses que Zarathoustra mais autrement, tout autrement[67], l'ouvrage est le versant négatif de l'évangile de Zarathoustra : critique de la pensée philosophique et religieuse, de la morale et de la science, psychologie de l'esprit libre et des peuples, apologie de « l'âme aristocratique ». Ici vraiment, « la Lumière a épousé la Nuit[68] ».

13. *La généalogie de la morale, Un écrit polémique*[69], a comme sous-titre dans *Ecce homo* : « Pour servir de complément à un récent ouvrage *"Par delà bien et mal"* et en accentuer la portée. » Conçu, exécuté et préparé pour l'impression en vingt jours[70], le livre, dans la préface du mois suivant, est également relié au « recueil d'aphorismes qui porte le titre *"Humain trop humain"* »[71]. La boucle se ferme, car l'enfance est évoquée (« à (ce problème de l'origine de la morale) je consacrai déjà mon premier enfantillage littéraire[72] »), et Nietzsche se cite successivement dans *Humain trop humain, le Voyageur et son ombre, Aurore, le Gai savoir, Zarathoustra*. La première dissertation, « bien et mal, bon ou mauvais », érige en philosophie de l'histoire l'opposition entre le sentiment des seigneurs (Rome) et le ressentiment des esclaves (la Judée, l'Église). La deuxième dissertation voit dans la « faute » un produit de la cruauté sociale, dans la « mauvaise conscience », l'état morbide de l'homme entré en société, et dans « ce qui

65. G. Bianquis, présentation de *Par delà bien et mal*, 10/18, Paris 1919², p. 17 : au bout de dix mois, on en avait vendu 114 exemplaires.
66. Nietzsche à Peter Gast, le 21 avril 1886.
67. Nietzsche à Burckardt, le 22 septembre 1886.
68. Postlude, in fine.
69. *Zur Genealogie der Moral, Eine Streitschrift.*
70. Nietzsche à G. Brandes, cité dans la référence (29).
71. Préface de la *Généalogie de la morale,* Gallimard, « Idées », 1964, p. 8.
72. Id., p. 10.



leur ressemble », le nihilisme dont l'esprit créateur, vainqueur de Dieu et du néant, vient nous racheter. Enfin, la troisième dissertation démasque l'idéal ascétique du prêtre, c'est-à-dire la volonté de pouvoir qui constitue la douleur en châtiment de la faute. Mais tant de volonté d'anéantissement est encore salut de la volonté : « Et pour répéter encore en terminant ce que je disais au début : l'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne *point* vouloir du tout[73]. » La volonté est définitivement reconnue comme l'instance première de la destitution présente en laquelle s'énonce déjà un monde nouveau.

14 et 17. *Le Cas Wagner, Un problème pour musiciens*[74], est une lettre de Turin assortie d'un avant-propos, de deux « post-scriptum » et d'un épilogue. Six mois plus tard, *Nietzsche contre Wagner, Dossier d'un psychologue*[75], reprend, à l'aide d'écrits anciens, le même procès contre les « valeurs modernes », la même affirmation de guérison, et se conclut sur un épilogue déjà utilisé dans la préface du *Gai savoir*. La composition se morcelle, le sujet se traite par réemplois de matériaux anciens : cette fébrilité annonce un paroxysme inquiétant.

15. *Le crépuscule des Idoles,* ou *Comment philosopher à coups de marteaux*[76], poursuit le mouvement destructeur. « Petit livre et grande déclaration de guerre », dit Nietzsche[77], « divagations d'un Intempestif » sûrement, selon le titre de son plus long chapitre, ce recueil composite s'achève par le retour au tout premier

73. *Généalogie de la morale*, in fine.
74. *Der Fall Wagner, Ein Musikanten-Problem.*
75. *Nietzsche contra Wagner, Aktenstücke eines Psychologen* ; ces deux écrits chez Gallimard, « Idées », 1980.
76. *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert.*
77. Avant-propos au *Crépuscule des Idoles*, Gallimard, « Idées », 1977, p. 12.

ouvrage : « *La naissance de la tragédie* fut ma première inversion de toutes les valeurs. Par là je me place à nouveau sur le terrain où s'est développé mon *vouloir* — et mon *pouvoir* — moi, le dernier disciple du philosophe Dionysos, moi qui enseignai l'éternel retour[78]. » Sous sa propre plume, Nietzsche disparaît dans le passé.

16. *L'Antéchrist, Essai d'une critique du christianisme, Premier livre de la transvaluation de toutes les valeurs*[79], c'est Nietzsche faisant la guerre à l'instinct théologien[80] ; non pas à l'Évangile, « qui mourut sur la croix[81] », mais, à travers Paul, le plus grand de tous les apôtres de la vengeance[82], à l'Église chrétienne et au christianisme, « souillure immortelle de l'humanité[83] » ; Nietzsche en décrète la fin : « Et le temps est compté de ce *dies nefastus*, avec lequel cette fatalité s'instaura — du *premier* jour du christianisme ! *Et pourquoi pas de son dernier jour ? A compter d'aujourd'hui ?* — Transvaluation de toutes les valeurs ![84] ». Suit alors la « loi contre le christianisme », donnée le jour du Salut, le premier jour de l'an Un — le 30 septembre 1888 du faux calendrier », dont les sept articles sont signés : « Nietzsche — l'Antéchrist[85] ».

18. *Ecce homo, Comment on devient ce que l'on est*[86], s'achèvera, nouvelle étape par : « M'a-t-on compris ? Dionysos contre le Crucifié...[87] ». Nietzsche conte ici

78. *Crépuscule des Idoles,* p. 153.
79. *Der Antichrist, Fluch auf das Christentum.* On sait que la traduction exacte serait l'Antichrétien ; P. VALADIER dit toujours l'*Antichrist*, ce qui ne semble pas meilleur.
80. L'*Antéchrist*, 10/18, Paris, p. 16.
81. ID, p. 60.
82. ID., p. 74.
83. ID., p. 110.
84. ID., p. 111.
85. ID., pp. 115-116.
86. *Ecce Homo, Wie man wird, was man ist.*
87. *Ecce homo*, Gallimard, « Idées », 1978, p. 155.



sa vie, par gratitude envers elle[88] et s'explique : « Pourquoi je suis si sage », « Pourquoi je suis si avisé », « Pourquoi j'écris de si bons livres » — il en fait la revue[89] — « Pourquoi je suis un destin ». C'est certainement le livre le plus instructif sur le caractère de l'auteur, mais aussi sur le sens dévastateur et à la fois performateur d'une visée que Nietzsche ne cesse d'assumer en la réévaluant.

19. Restent les *Dithyrambes de Dionysos*[90], dernière œuvre dont Nietzsche ait préparé l'impression à la veille de son effondrement[91]. Huit chants[92] où Nietzsche célèbre l'être et le néant du vouloir. En fait, il se célèbre lui-même au passé et pour l'avenir, puisque, s'identifiant à Dionysos, il signe de ce nom ses trois « billets de folie ». Ecoutons encore un instant les derniers vers du dernier poème :

> Tu dois devenir plus pauvre
> sage insensé !
> si tu veux être aimé
> On n'aime que ceux qui souffrent,
> on n'offre d'amour qu'aux affamés
> donne-toi d'abord toi-même, oh Zarathoustra !
> — Je suis ta vérité...[93].

De Dionysos à Dionysos, l'œuvre de Nietzsche a parcouru le destin de la fascination première. Le « der-

88. ID., p. 13.
89. Sauf de l'*Antéchrist*, composé mais non encore paru.
90. *Dionysos-Dithyramben.*
91. *Dithyrambes de Dionysos.* Poèmes et fragments poétiques posthumes, 1882-1888, NRF-Gallimard (bilingue), 1975, pp. 8, 227 et 244.
92. — Rien qu'un bouffon, rien qu'un poète (cf. Zarathoustra IV Chant de la mélancolie).
— Chez les filles du désert (cf. Zarathoustra IV, même titre).
— Entre rapaces.
— Le Fanal.
— Le soleil décline.
— Lamentation d'Ariane (cf. Zarathoustra IV, l'illusionniste).
— Gloire et Éternité.
— De la pauvreté du plus riche.
93. *Dithyrambes de Dionysos,* p. 79.

nier cercle » pourrait encore se tracer depuis l'Offrande au Dieu inconnu[94] jusqu'aux écrits antichrétiens. Mais plus en deçà, il y a, aux extrêmes, la naissance dans une double lignée de pasteurs et l'inhumation à l'ombre du presbytère paternel de Röcken. Si la première enfance de Nietzsche peut nous être connue[95], son silence de onze années nous échappe à jamais : le chrétien s'est fait grec, puis s'est anéanti.

## 2. Le contexte de Ainsi parlait Zarathoustra

*Ainsi parlait Zarathoustra* se situe entre *Aurore* (1880) et le *Gai savoir* (1882) d'une part, *Par delà bien et mal* (1886) et la *Généalogie de la morale* (1887) de l'autre. C'est dire que le livre est au cœur de l'œuvre de déconstruction de la morale. Deux diptyques l'entourent, dont le premier représente la maladie et la guérison de l'« immoraliste » (Préfaces de 1886), tandis que le second nous montre l'avenir et le passé des valeurs désormais inversées. Au centre, Zarathoustra, le premier psychologue de l'espèce d'hommes la plus nuisible, les gens de bien[96], conçoit un type d'homme surhumain, surhomme que les « bons » et les « justes » nommeraient *démon*[97].

Il faut écouter Nietzsche se remémorer ces œuvres. « Avec *Aurore*, j'engageais pour la première fois la lutte contre la morale du renoncement à soi-même... La morale n'(y) est pas attaquée, elle n'entre plus en ligne de compte[98] ». Dans le dernier poème de la *Gaya*

94. En 1864 ; cité entre autres par P. Valadier, *Nietzsche, l'athée de rigueur,* DDB, 1975, pp. 104-105.
95. Cf. entre autres l'aveu d'un inédit du printemps 1878 : « enfant, VU Dieu dans sa gloire », cité par P. Valadier, Id, p. 20 et D. Halevy, *Nietzsche*, 1909, 1922, 1944 rééd., Grasset.
96. *Ecce homo*, pp. 147-148.
97. Id, p. 149.
98. Id., pp. 102 et 100.



scienza, « c'est la morale qu'on piétine en dansant[99] ». Depuis *Zarathoustra*, « c'est un autre idéal que nous poursuivons, un idéal prodigieux, tentant, plein de périls... l'idéal d'un esprit qui, naïvement, c'est-à-dire sans intention et par pure exubérance et surabondance de forces, se joue de tout ce qui jusqu'alors, a passé pour saint, bon, intangible, divin..., (idéal qui) s'oppose à tout ce qui fut jusqu'ici le sérieux terrestre, la solennité du geste, de la parole, de l'accent, du regard, de la morale et des devoirs — et se pose comme leur involontaire et criante parodie...[100] ». « Le *sens* de cette tâche est d'acquiescer, jusqu'à justifier, jusqu'à racheter même tout le passé[101]. »

« Une fois accomplie la partie de cette tâche qui consistait à "dire *oui*" », note la relecture de *Par delà bien et mal*[102], « restait celle de "dire *non*", de "*faire* non" : l'inversion des valeurs... Cela comportait aussi la lente quête d'êtres qui me fussent proches, d'êtres assez sûrs de leur force pour me prêter la main dans mon œuvre de *destruction* ». Les trois dissertations de *« Généalogie de la morale »* exposent alors les idées de Nietzsche « sur l'*origine* de nos préjugés moraux », c'est-à-dire sur cette question : « Dans quelles conditions l'homme s'est-il inventé à son usage ces deux évaluations : le bien et le mal. *Et quelle valeur ont-elles par elles-mêmes* ?[103]. » Il s'agit donc de critiquer « la valeur de la morale », en faisant apparaître les vérités de la psychologie du christianisme (l'esprit de ressentiment), de la psychologie de la « conscience morale » (l'instinct de cruauté retourné contre lui-même), de la psychologie du prêtre enfin (l'idéal du « vouloir-mourir[104] »). Tels sont les « trois importants travaux préparatoires d'un psychologue en vue d'une transvaluation (Umwertung) de toutes les valeurs ». Désormais, ce n'est

99. Id, p. 104.
100. Id, pp. 109-110.
101. Id., p. 122.
102. Id., p. 124.
103. *Généalogie de la morale,* préface de 1886.
104. Ecce homo, pp. 127-128.

plus la morale, mais ses projections divines qui seront « martelées ».

Au centre de l'entreprise donc, *Ainsi parlait Zarathoustra* constitue ainsi comme le paroxysme de la mise en question morale. Il est certes significatif que la dureté du style se fasse ici prédication parabolique. Nous reviendrons sur le retournement de la figure de Jésus qui y est opéré. Voyons encore ce qui, dans le modèle (a) et dans l'œuvre de Nietzsche (b) a préparé l'apparition du fantastique danseur.

### a) *Zarathoustra et la tradition mazdéenne*

Selon le petit livre que J. Varenne a écrit sous ce titre[105], tout porte à croire que Zarathoustra est originaire du nord est de l'ancien Iran (actuel Turkestan russe et chinois) et l'on place traditionnellement son ministère au VII^e siècle avant Jésus-Christ. Il naît probablement dans une famille sacerdotale, bien que le nom de son père puisse évoquer une ascendance princière. En tous cas, il se présente et agit comme un prêtre et il ne vient pas briser les formes traditionnelles de la religion aryenne, mais, bien au contraire, assure-t-il, les restaurer.

Après lui, la religion iranienne devient monothéiste, le sacrifice cesse d'être sanglant pour céder le pas au culte d'adoration d'Ahura Mazdâ, les anciens dieux étant tenus pour des démons ; enfin et surtout, l'accent est mis désormais sur les valeurs éthiques : gagner le ciel devient affaire de conduite quotidienne et personnelle, non d'exactitude rituelle ou de conformité à une norme sociale acquise à la naissance avec la caste.

Le Zarâthusht-Nâma (vie légendaire de Zarathoustra) nous livre d'autres éléments biographiques. « Au

105. Collection les Maîtres Spirituels, n° 35, Seuil 1966.



moment où le matin du temps répandit la lumière, le bienheureux Zarathoustra vint au monde. Il riait en quittant le sein de sa mère et de son rire le palais fut empli de lumière. Emerveillé de ce rire et de la radieuse beauté de son fils, le père comprit que c'était là la Gloire de Dieu, car sauf lui tous les enfants en naissant, pleurent... » Dès l'âge de quinze ans, Zarathoustra, ascète et philanthrope, prit l'habitude de se retirer sur une certaine montagne où il avait aménagé une grotte afin d'y méditer, préparant ainsi son âme à la grande révélation qui devait venir plus tard.

Et « quand Zarathoustra eut trente ans accomplis... son âme souhaita le pays d'Iran. Il partit avec quelques hommes et leurs femmes... ». Au cours de ce voyage, l'Esprit de Dieu se manifesta à lui sous la forme d'un ange, inaugurant une série de sept entretiens avec le Seigneur Sage, qui seront étalés sur dix ans. Accueilli alors par un prince local, Zarathoustra est reconnu comme prophète d'une religion nouvelle qui s'étend, par une série de guerres saintes, par delà l'ancien Iran, jusqu'à la Perse et la Médie. Son œuvre accomplie, il sera assassiné dans le Temple où il célébrait un office devant le feu sacré. Il était alors âgé de soixante dix-sept ans et quarante jours.

Zarathoustra fut avant tout un homme de prière et d'enthousiasme mystique : ayant connu Dieu intimement, il s'adresse à lui avec confiance et ferveur, dans des hymnes de louange conservées sous le titre de Gâthâ ; leur originalité consiste en ce que le poète y parle constamment à la première personne, témoignant de son élection comme de ses espérances et de ses malheurs. « *Ainsi parlait Zarathoustra* ».

### b) *Zarathoustra et l'œuvre de Nietzsche*

En dehors de *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche cite dix-huit fois[106] le nom de Zarathoustra dans son

106. Cf. K. SCHLECHTA, *Nietzsche Index*, München 1965.

œuvre, dont quatre fois auparavant, toutes dans *Le Gai savoir* ; après, on trouve trace de son Prophète dans *Par delà bien et mal* (Postlude, p. 310), la *Généalogie de la morale* (Deuxième dissertation p. 140), le *Cas Wagner* (Avant-Propos p. 11) et le *Crépuscule des Idoles* (Histoire d'une erreur, p. 43). Les dix dernières citations seront faites dans les Dithyrambes de Dionysos, seules d'ailleurs à se rattacher au cycle de pensée et au mode d'expression lyrique des derniers chapitres du Zarathoustra.

Précédant Zarathoustra, *Le Gai savoir* nous offre en réalité une première esquisse du début du Poème[107] ; c'est le fragment intitulé *Incipit tragaedia*, qui reprend une simple note de 1881 (« Lorsque Zarathoustra fut âgé de trente ans, il quitta son pays natal et le lac Urmi et s'en alla dans la montagne... Ainsi commença le déclin de Zarathoustra »). Après ces deux mentions, l'aphorisme 381 présente la première forme du titre à venir : « c'est ce que j'ai vu — ainsi parlait Zarathoustra ». Enfin, le poème intitulé Sils-Maria transpose l'apparition de Rapallo : « Ici j'étais assis, attendant, attendant — mais à n'attendre rien / Par delà le bien et le mal savourant tantôt la lumière / tantôt l'ombre, n'étant tout entier que jeu / que lac, que midi, que temps sans but / lorsque soudain, Amie ! Un devint Deux / Et Zarathoustra passa devant moi. »

Au cœur des préoccupations morales, le Poème naît ainsi d'une double expérience mystique, unique dans la vie et la pensée de Nietzsche. Selon G. Bianquis ces « révélations » ont été préparées : « Ni l'idée du Retour, ni le personnage de Zarathoustra n'étaient étrangers à Nietzsche avant 1881 », et le plan du Zarathoustra date en réalité du lendemain de la première vision, celle de Surlei[108]. L'idée du Retour éternel remonte à la plus

107. *Le Gai savoir*, p. 342.
108. G. Bianquis, Avant-Propos d'*Ainsi parlait Zarathoustra* bilingue p. 10.



haute antiquité orientale et hellénique, la notion du Surhumain est l'aboutissement de la pensée antérieure dans le « messianisme de l'humain », la figure de Zarathoustra lui-même doit beaucoup à ces « passants divins » dont l'imagination du poète est hantée (Pythagore, Empédocle, Jésus, Prométhée...). Sur le choix du personnage, Nietzsche s'est expliqué lui-même : « Il m'a fallu faire cet honneur à un Perse, à Zarathoustra. Les Perses les premiers ont conçu l'histoire en grand et dans l'ensemble. Une série d'évolutions présidées chacune par un prophète[109]. » Malgré ces emprunts Zarathoustra est « une œuvre profondément originale, venue d'un seul jet, pensée et forme inséparables, le poème où s'incarne le plus complètement... ce que Nietzsche considérait comme l'essentiel de sa pensée, de la révélation dont il se sentait porteur[110] ».

Tels sont donc la genèse d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, son contexte et sa situation dans l'œuvre de Nietzsche.

Ce poème est son chef-d'œuvre. Nietzsche le savait, et il en attendait une consécration définitive que le public ne lui accorda jamais de son vivant. De ce point de vue, psychologique si l'on veut, il y a déjà un « avant » et un « après » Zarathoustra, puisque la suite des écrits durcira inexorablement des intuitions, elles-mêmes surgies des ouvrages antérieurs ; puisqu'aussi bien Nietzsche ne sera plus jamais capable de retrouver l'inspiration qui l'avait exceptionnellement porté à offrir — mais n'était-ce pas encore en fragment ? — le tout de sa vision du « revenir ». Du point de vue conceptuel, *Ainsi parlait Zarathoustra* est également, nous l'avons montré, la charnière de l'œuvre, lorsqu'on la considère, comme elle le permet, en tant que tentative

109. *Œuvres Philosophiques complètes,* Gallimard, XIV, p. 303. Mais on pourrait ajouter que Zarathoustra prêchant le bien et le mal, cela doit être « réparé » par Nietzsche qui lui fait dire l'au-delà du bien et du mal.
110. G. Bianquis, Avant-Propos d'*Ainsi parlait Zarathoustra*, bilingue, p. 17.

morale, c'est-à-dire identiquement procès, jugement, condamnation, et retournement de toutes les valeurs. On pourra donc fonder sur *Ainsi parlait Zarathoustra* une analyse authentique de la pensée de Nietzsche et proposer, à partir d'un livre aussi central, une interprétation qui touche, ni plus ni moins, à l'originalité du propos nietzschéen. Car notre recherche se poursuit par un nouveau choix. De même qu'*Ainsi parlait Zarathoustra* nous semble représentatif de toute l'œuvre, l'image de Jésus nous paraît capable de rendre compte, d'une manière plus décisive que d'autres, de la révélation que constitue *Ainsi parlait Zarathoustra*.

# II

# L'IMAGE DE JÉSUS DANS AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

Considérer l'image de Jésus comme une clé d'interprétation du Poème de Nietzsche peut paraître étonnant. Nous pensons cependant pouvoir montrer que le personnage de Jésus affecte d'une présence en quelque sorte spéculaire la trame et la visée des quatre livres. Nous illustrerons notre propos d'abord par l'analyse assez serrée d'un fragment du Poème, choisi expressément tout à la fin de l'œuvre ; cette page constitue la deuxième scène de la péricope intitulée « Le Réveil » (1). Ensuite, nous verrons comment l'image de Jésus joue dans le Poème et comment surtout le Poème se joue d'elle sans jamais pouvoir s'en détacher (2). Nous conclurons alors en indiquant le point où notre lecture nous aura rendue.

## 1. Fragment : Le Réveil et l'Écriture

Situé vers la fin du quatrième livre de *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Le Réveil » constitue, avec « La Fête de l'Ane » qui le suit, la dernière méprise et la dernière transition avant l'ivresse et le grand Midi qui clôturent le Poème. Nous nous attacherons à la deuxième partie de la scène, celle où Zarathoustra découvre avec stupéfaction que les hommes supérieurs, agenouillés devant l'âne, s'unissent aux louanges de l'Homme Haïssable.

Après une première lecture du texte (a), nous nous interrogerons sur le sens des mots (b) et sur la projection qu'il dévoile (c) pour terminer par une relecture de ce que nous nommerons une célébration de la parole (d). Voici ce fragment, d'après l'édition bilingue de G. Bianquis.

Mais soudain les oreilles de Zarathoustra furent épouvantées, car la caverne jusqu'alors pleine de tumulte et de rire s'emplit tout à coup d'un silence de mort ; mais ses narines captaient une vapeur odoriférante. Fumée et encens qui semblaient provenir de la combustion de pommes de pin.

« Qu'arrive-t-il ? Que font-ils ? » se demanda-t-il en se rapprochant en tapinois de l'entrée, de façon à voir sans être vu de ses hôtes. Mais miracle sur miracle ! que lui fallut-il alors voir de ses yeux !

« Il sont tous redevenus *pieux* ; ils *prient*, ils sont fous ! » dit-il au comble de la surprise. Et, en effet, tous ces Hommes supérieurs, les deux Rois, le Pape en disponibilité, le méchant Enchanteur, le Mendiant volontaire, le Voyageur ou l'Ombre, le vieux Prophète, l'Esprit de scrupule, l'Homme Hideux, tous étaient agenouillés comme des enfants ou de vieilles dévotes, et adoraient l'âne. Et justement l'Homme Hideux commençait à gargouiller et à s'ébrouer comme si des choses ineffables cherchaient à jaillir de lui ; mais quand il parvint à articuler quelques paroles, voici, c'était une étrange et pieuse litanie, à la louange de l'âne, adoré et encensé. Et voici cette litanie :

Amen ! Louange, honneur, sagesse, reconnaissance, gloire et force à notre Dieu, d'éternité en éternité !

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Il porte nos fardeaux, il a pris la forme d'un serviteur ; il est humble de cœur et ne dit jamais non ; et qui aime bien son Dieu le châtie bien.

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Il ne parle pas, sauf pour dire toujours oui au monde qu'il a créé ; c'est sa façon de louer sa création. S'il ne parle pas, c'est par finesse. Aussi a-t-il rarement tort.

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Il passe inaperçu dans le monde. Grise est la couleur favorite dont il revêt sa vertu. S'il a de l'esprit, il le cache ; mais tout le monde croit à ses longues oreilles.

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Que de sagesse cachée dans ces longues oreilles et dans cette décision de dire toujours oui et jamais non ! N'a-t-il pas créé le monde à son image, c'est-à-dire aussi bête que possible ?



— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Que tu suives des chemins droits ou tortueux, peu t'importe ce qui nous semble droit ou tortueux, à nous autres hommes. Au-delà du bien et du mal est ton Royaume. Ton innocence est de ne pas savoir ce qu'est l'innocence.

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Voici, tu ne repousses personne loin de toi, ni mendiants ni rois. Tu laisses venir à toi les petits enfants et quand les méchants garnements te font des avances, tu réponds simplement : Hi-han !

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

Tu aimes les ânesses et les figures fraîches, tu ne dédaignes pas la bonne chère. Un chardon te chatouille le cœur quand tu as faim. Il y a là-dedans une sagesse divine.

— Et l'âne de répondre : Hi-han !

*La fête de l'Ane*

A ce passage de la litanie, Zarathoustra ne put plus se contenir, il se mit à crier lui aussi Hi-han ! plus fort que l'âne et fit irruption au milieu de ses hôtes affolés. « Mais que faites-vous là, enfants d'hommes ? » s'écria-t-il en relevant brusquement les dévots prosternés sur le sol. Malheur à vous si un autre que Zarathoustra vous voyait !

Avec votre nouvelle foi, tout le monde vous prendrait pour les pires des blasphémateurs ou les plus insensées des vieilles bonnes femmes.

## a) *Lecture. Le Réveil*

Commençons par bien lire le texte, sans nous laisser tromper par ses apparences. Car on s'égarerait beaucoup en songeant à la parodie, ou au blasphème ; Zarathoustra lui-même nous l'indique : « Malheur à vous si un autre que Zarathoustra vous voyait ! Avec votre nouvelle foi, tout le monde vous prendrait pour les pires des blasphémateurs ou les plus absurdes de toutes les vieilles femmes ». Non, Zarathoustra-Nietzsche n'est pas pris à ce jeu comme peuvent l'être les Hommes supérieurs. L'étrange liturgie que commande l'Homme haïssable éclate au moment même où Zarathoustra crie « I-A » plus fort que l'âne. C'est donc que nous avons à discerner un double niveau de signification :

a) le simulacre contenu dans la litanie de l'Homme haïssable, meurtrier manqué de Dieu (cf. « Le plus laid de tous les Hommes » et « la Fête de l'Ane » ;

b) la démystification qu'opère l'irruption de Zarathoustra dans la caverne.

Double arrachement à une illusion redoublée, nous allons le voir plus en détail : par l'examen de l'usage que fait l'Homme haïssable de l'Écriture (1), puis par les réactions de Zarathoustra (2).

### 1. *La litanie de l'Homme haïssable*

Elle comporte huit acclamations, ponctuées par les huit « I-A » (Ja—Oui) de l'âne adoré et encensé. On trouvera également en annexe les correspondances bibliques de cette litanie (p. 207-208). Le rapport des « strophes » à l'Écriture montre que chacune d'elle comporte, dans un ensemble de citations ou de réminiscences quasi littérales, son principe de retournement :

en 1 : la doxologie à 7 termes de l'Apocalypse est amputée du terme de « puissance » (à cause de la volonté de puissance ?) et l'Amen final est attribué à l'âne.

en 2 : l'inversion des 4 premières citations est opérée par la cinquième : *Dieu* châtié par amour.

en 3 : *Dieu* loue sa création (inversion) et se tait par *ruse* (herméneutique du soupçon)

en 4 : toujours par la voie biblique, allusions aux attributs de Dieu ; c'est ici que la métaphore de l'âne est la plus tangible (couleur grise, longues oreilles...)

en 5 : suite du même mouvement et « perversion » de la citation de la Genèse

en 6 : transcendance de Dieu ramenée à son ignorance de l'homme — à partir d'ici, la 3e personne fait place à la seconde

en 7 : mansuétude dont les contrastes aboutissent à l'abrutissement



en 8 : aplatissement final de la sagesse divine identifiée aux désirs de la chair.

La *forme* de la litanie provient incontestablement des doxologies et acclamations qui rythment le livre de l'Apocalypse, à la gloire de Dieu et de l'Agneau [111]. Pour son *contenu*, remarquons l'importance structurante du « Oui », dans les louanges comme dans les réponses : « il ne dit jamais non » (2e), « il ne parle pas si ce n'est pour dire toujours oui au monde » (3e), « quelle sagesse... qu'il dise toujours oui et jamais non » (5e), « tu réponds simplement I-A » (7e). C'est ici encore l'Apocalypse qui sert de point d'ancrage : l'Amen en personne, c'est le Christ (3, 14) et tout le livre est ponctué de cette affirmation (1, 67 ; 5, 14 ; 7, $12^2$ ; 14, 15 ; 16, 7 ; 19, 4 ; 22, 20-21). On sait que Zarathoustra, par contre, « honore les langues et les estomacs récalcitrants et difficiles qui ont appris à dire : « Moi et "Oui" et "Non". Mais tout mâcher et tout digérer, c'est bon pour les cochons ! Dire toujours I-A, c'est ce que n'ont appris que les ânes et ceux de leur espèce » (I, De l'esprit de lourdeur). L'âne donc, qui porte pour les rois le vin de la Cène (IV, La Cène), apparaît alors comme l'autre de Zarathoustra : « En vérité, c'est là pour un sage la chose la plus singulière, qu'avec tout cela (Zarathoustra) soit encore intelligent et qu'il n'ait rien de l'âne » (La Cène). Car Zarathoustra ne consent à aucune adulation, il ne dit oui à aucune révélation, il est, comme l'enfant, le oui sacré du jeu de sa propre création (I, Des trois métaphores).

La psalmodie de l'Homme haïssable ne trompe personne ni lui-même. Il ne s'agit pas de trouver une nouvelle idole, meilleure que la première. Ce qui est refusé ici, sous couvert d'une démonstration de l'insanité du culte, c'est la nourriture et les paroles « ter-

111. Doxologies : 4, 11 ; 5, 12-13 ; 7, 12. Acclamations : 1, 6-7 ; 7, 10 ; 12, 10 ; 19, 1 ; 21, 26.

restres » de Zarathoustra. Et celui-ci ne s'y trompe ni ne s'en irrite.

### 2. *La démystification de Zarathoustra*

L'oreille effrayée par le silence de mort, le nez charmé par l'odeur de fumée et d'encens, Zarathoustra s'interroge lui-même avant de voir de ses yeux le miracle. Au comble de la surprise, il contemple le retour à la piété, c'est-à-dire la folie des Hommes supérieurs. Mais c'est au passage sur la « sagesse divine » qu'il ne peut s'empêcher de crier lui aussi I-A plus fort que l'âne et d'interroger les fils d'hommes sur ce qu'ils font — « en soulevant de terre ceux qui priaient ».

Cette foi nouvelle, lui seul le sait, n'est ni blasphème ni absurdité de vieilles dévotes. Lui seul aussi peut rompre la litanie, parce que seul il pose la question de l'avènement du sens (« Qu'arrive-t-il ? » « Que font-ils ? »). Se substituant à la fois au sempiternel acquiescement de l'âne et aux paroles ineffables du meurtrier de Dieu, Zarathoustra contient par son regard l'intelligence de la scène (« Que lui fallut-il alors voir de ses yeux... Malheur à vous si un autre que Zarathoustra vous voyait ! »). La répétition de l'absurde est suspendue par son intervention, car sa présence est le surgissement sans limite de la pure et inaliénable nouveauté. Et nous qui sommes mis par le narrateur du côté de l'oreille, du nez et du regard de Zarathoustra, nous voici entraînés par lui à renier plus fortement encore que l'Homme haïssable toute adoration, c'est-à-dire à nous transporter au-delà de toute reconnaissance. Renoncer à l'agenouillement des enfants et des dévotes, puisque « notre Dieu » n'est jamais que notre faiblesse à dire non, et nous laisser soulever de terre par la sagesse qui transfigure notre folie volontaire : la démystification de Zarathoustra (b) transvalue la négation des hommes supérieurs (a) ; l'Écriture défigurée est métamorphosée dans le pur surgissement de son altérité.



### b) *Le sens des mots et l'altérité pure du sens*

L'ensemble du fragment que nous étudions est tissé, nous l'avons dit, de mots et d'attitudes scripturaires. Mais certains matériaux ressortissent davantage à d'autres univers : le monde grec (la caverne, la position de Zarathoustra qui, au dehors, voit sans être vu), le monde païen (le personnage de Zarathoustra, celui du Voyageur ou l'Ombre), le monde naturel (combustion de pommes de pin, huitième litanie). Comment donc ces figures et ces langages porteurs de traditions mystériques diverses sont-ils traités, que deviennent les mots au terme du travail poétique ? Pour répondre à cette question, il nous faut d'abord montrer comment Zarathoustra se trouve au croisement des traditions susdites (1) et comment il les détruit en les transvaluant (2).

### 1. *Le producteur*

« Son nez sentit une odeur agréable. Volute et encens, comme de la combustion de pommes de pins. » Déjà cette introduction présente tout le texte : la fumée et l'encens des sacrifices juifs, la combustion de la nature pour les adorations païennes, et la position divine de Zarathoustra vers qui monte le sacrifice d'agréable odeur. Si les hommes supérieurs — les plus hauts héritiers de la culture européenne — redeviennent pieux comme le furent la jeunesse (les enfants) ou le déclin (les vieilles femmes fidèles) de l'humanité, c'est qu'ils conjuguent l'aube et le crépuscule des idoles, la religion de la bête et celle du Christ. Dernière folie, qui cherche à éviter la sagesse de Zarathoustra. Car lorsqu'on a connu Zarathoustra, toute nouvelle foi, tout retour à la piété, ne peut être que le parcours à rebours du chemin qui va des origines à l'Apocalypse, alors qu'il s'agit maintenant de se tenir en deçà comme au-delà de la prière et de l'adoration. Zarathoustra est le

producteur du temps qui vient, parce qu'il détruit tout ce qui fut en échappant définitivement à tout ce qui est.

2. *Le créateur*

Ce n'est pas seulement le sens des mots, c'est le sens de l'histoire qui est ici nié, et renversé. Celui qui échappe au temps de la reconnaissance culturelle se retire, par le fait même et volontairement, toute possibilité de référence fondatrice, et tout espoir d'achèvement. Zarathoustra réfute dans sa surprise (« miracle au-dessus du miracle ! ») et dans sa malédiction (« malheur à vous si un autre que Zarathoustra vous voyait ! ») tout avènement d'un sens qui ne soit sien. Son affirmation (« I-A ») porte plus haut que l'assentiment prêté à la dernière des idoles, parce qu'il ne dit oui qu'à lui-même, et qu'il est seul à pouvoir se le dire. Aucune prosternation de l'esprit, aucune répétition du langage sacré n'est capable de faire jaillir à nouveau, dans son surgissement éternel, la pure volonté d'être soi pour soi, d'être soi pour rien. Zarathoustra « fait irruption » dans le « silence de mort » qui fonde tout agenouillement des hommes devant leur Dieu, parce qu'il est seul à parler sans référence aucune, étant le créateur de son unique différence. Autre que les hommes supérieurs, autre de l'âne et donc de Dieu, Zarathoustra est, foncièrement, autre chose que ce qu'il impose de surmonter, étranger à la fois à autrui, à son autre, au « Non Autre », comme disait Nicolas de Cuse, étant quelqu'un de tout autre, l'indéfinie altérité.

Il n'y a donc pas à le saisir ou à le comprendre autrement qu'en devenant ce qu'il est. Le sens des mots et donc des traditions qui l'ont porté au jour, est détruit dans son apparition. Ce renversement n'est reprise du jeu sacré que pour ceux qui s'y méprennent encore. Zarathoustra « soulève de terre ceux qui priaient », car rien n'existe d'absolu que l'absolu qu'il est : producteur de ce qui n'est pas encore (1) parce que créateur de son insondable altérité (2).



c) *Le projet démystificateur*

N'est-ce qu'un rêve ? Le refus du présent, de tout présent offert, n'a-t-il pas donné cette production fantastique du désir sans amarre, de l'homme sans autre Dieu que soi ? Mais notre texte s'intitule « Le Réveil », et il s'agit de le prendre au mot. Quel rapport entretiennent ici le réel et le rêve (1), de quel jeu sommes-nous les spectateurs toujours trompés (2) ?

1. *Le rêve du divin*

Zarathoustra s'émerveille au-delà des limites (« verwunderte sich über die Massen ») de l'au-delà du miracle (« Wunder über Wunder ») accompli sous ses yeux. L'adoration de l'âne ne se situe-t-elle pas dans le droit fil de ses présages : « Encore un peu de temps et ils s'imaginent des fêtes, et ils élèvent des stèles à leurs vieilles joies » (Le Réveil, 1re partie) ? Non, le prosternement des hommes supérieurs, en opérant la subsitution de l'image invisible par l'âne visible, n'a rien répudié du rêve des hommes à se déporter dans le Dieu qui à la fois porte leur fardeau et subit leur châtiment (2e partie). Cette projection dans la figure de l'âne des vraies et fausses propriétés divines tout ensemble, est tout aussi intenable pour l'homme que pour Dieu. La « nouvelle foi » diffère de l'ancienne en ceci que « Dieu » y est entièrement réduit aux louanges de l'homme et qu'il est, sans reste, ce que l'homme en dit et en fait : à tout il crie I-A. Pourtant rien n'a changé des illusions passées. Que Dieu soit abêti, et les hommes avec lui, ne signifie ni régression ni progrès dans la folie pieuse, même si on y atteint une sorte de paroxysme dans l'insoutenable. C'est un « réveil » d'avant l'aube (cf. la Chanson ivre qui suit), une sorte de relais entre deux sommeils. Projeter ailleurs qu'en soi-même sa force célébrante, c'est encore rêver le divin comme distant de soi, et c'est se maintenir dans l'abru-

tissement d'une attitude « étrange et pieuse » comme la litanie, c'est-à-dire dans l'impuissance de la foi.

2. *Le jeu de Dieu*

« … "Ce sont des convalescents !" Ainsi parlait Zarathoustra joyeux dans son cœur et regardant au-dehors ; ses animaux cependant se pressaient contre lui et honoraient son bonheur et son silence » (Le Réveil, 1re partie). Au portique de notre scène se profile ainsi son exacte contradition : trouvant en lui-même sa complaisance, Zarathoustra se tient au-dehors de l'enfermement des hommes supérieurs, comme le maître recherché et honoré des plus nobles animaux. Déjà roi de la création, il domine seul les paroles de l'Homme haïssable par la sagesse de son interprétation comme par la puissance de son inspiration.

Au contraire, l'homme hideux, lui, gargouille et souffle, comme si quelque chose d'inexprimable voulait sortir de lui, et il finit par l'apporter réellement jusqu'à ses mots (« als er es aber wirklich bis zu Worten gebracht hatte »). Il n'est en quelque sorte que l'instrument docile, la résonance peineuse de ce qui cherche à se dire par lui et qui, venant du plus profond de son remords, ne peut être que la répétition défigurée des anciennes incantations. Ce n'est pas de ce fonds que tire Zarathoustra, et ce n'est pas ainsi qu'il se dit. Si sa parole peut renaître de ce qu'il crie plus fort que l'âne, s'il peut demander aux enfants des hommes ce qu'ils font là, c'est qu'il s'est d'abord questionné lui-même (« Que font-ils » ?) et qu'il s'est aussitôt répondu (« Ils sont tous redevenus pieux ; ils prient, ils sont fous ! »). Cette interprétation immédiate fait justice de tout ce qui « arrive » (« Qu'arrive-t-il ? »), parce qu'elle se fonde sur sa propre spontanéité (cf. le surgissement final).

Zarathoustra est lui-même la source et l'achèvement de la parole, il est pour lui-même souffle et sagesse, esprit et verbe, tout ensemble, il ne dit rien d'autre que lui-même et ne le dit que pour lui. Il ne rêve pas Dieu



comme les hommes supérieurs (1), qui ne peuvent rêver qu'eux-mêmes ; il ne joue pas à Dieu non plus, comme un imitateur servile ; il joue Dieu (2), au double sens des termes, c'est-à-dire qu'il est Dieu, mais plus que Dieu, étant Dieu d'une manière inconnue de Dieu même, dans l'arbitraire le plus haut, celui du solipsisme pur.

d) *Relecture : La parole célébrante*

Ce n'est pas seulement que Zarathoustra se dise en dépassant toute Ecriture (a) par la transvaluation (b) de sa propre divinité (c) ; c'est, plus hautement encore, qu'il s'approprie toute Parole (1) pour nous la restituer, défaite par son effacement (2).

1. *D'éternité en éternité*

Réfléchissons encore un instant au texte qui nous est donné. L'Écriture mystifiée (a), le Sens déjoué (b), la Sagesse renversée (c) : ces imbrications déjà repérées peuvent nous rendre circonspects. Mais ce serait céder encore à « l'esprit de pesanteur » qui toujours cherche à comprendre et toujours nous fourvoie. Quand le « marteau » de Nietzsche est passé, il ne reste que l'innocence d'un Oui qui éternellement bénit les contresens et les transfigure irrésistiblement dans la légèreté de son rire. Il n'y a pas à comprendre ni à faire, il y a à dire, sans fin, ce que la langue ne cessera jamais de dire, qui est la joie de sa propre évocation. Vivre, c'est parler, pourrait-on dire, mais c'est parler d'une certaine façon : ni *comme*, bien sûr, ni *contre,* non plus, moins encore *avec*, mais, toujours davantage, *au-delà* des possibles, *en deçà* des raisons. En renonçant à toute origine, le langage se défend de jamais s'achever, comme il se refuse à jamais se dédire, à se suspendre parfois. Il ne dit rien que lui-même, il est seul à le dire, il le dit toujours à nouveau : ce rebondissement éternel est le secret de sa puissance, le sceau de sa beauté ; aucune parole n'est tenue, mais

toutes sont promises, dans la fascination de leur éternel recommencement.

### 2. *Ainsi parlait Zarathoustra*

Le Poème est signé Frédéric Nietzsche, et il se présente comme un récit en troisième personne. Le récitatif est donc distinct du récitant, mais nous avons à qualifier cette distance. Dans notre texte, la narration se conjugue tout entière au passé, alors que la litanie s'articule au présent ; et le futur n'est présent que sous la forme d'un irréel : « Malheur à vous si quelqu'un d'autre que Zarathoustra vous regardait ! Chacun *jugerait* que vous êtes devenus, avec votre foi nouvelle, les pires des blasphémateurs ou les plus insensées de toutes les vieilles femmes ! » C'est que l'avenir ne peut naître des fixations présentes, et qu'il vient dans la mesure où déjà il a été transmué par son autre, le passé accompli. Rien ne sera donc que la perpétuité des renversements de ce qui est en ce qui fut, et rien n'est maintenant qui ne fut renié dans cet ailleurs du discours qu'est la langue déliée du sens.

Ainsi parlait Zarathoustra : déjà il est plus loin, à jamais il échappe, pour toujours évadé de toute condition, caché dans l'éclat même de son avènement. Mais qui est-il, lui qui parlait ainsi ? Le double de Nietzsche et son Ombre, on le sait, c'est-à-dire la parole sans visage, le langage défait de l'être. Car Zarathoustra n'est rien qu'une parole passé, qu'une parole montrée, dont ne demeure finalement que l'étrange et mouvante beauté : « Ainsi parlait Zarathoustra. »

Notre première analyse s'intéressait à la manière dont Nietzsche traite la question de Dieu dans un fragment de *Ainsi parlait Zarathoustra*. Nous avons vu comment il fait subir à l'Écriture une transvaluation négatrice (a). Puis nous avons examiné la destruction nihiliste du sens des mots par un sens purement autre (b), avant de voir s'opérer la transgression de la louange divine en divinisation autarcique du vouloir dire (c).



Enfin, nous avons indiqué dans l'écriture nietzschéenne une célébration du non être du parlant comme du parler dans la beauté de la parole (d). Ces prémices une fois établies, il reste à examiner le jeu de l'image de Jésus qui peut rendre compte, disons-nous, de la visée du Poème.

### 2. L'image de Jésus

Commençons par nous autoriser d'un double patronage. Celui de P. Valadier tout d'abord : « Les seuls titres de toutes les œuvres publiées entre 1881 et 1888 démontrent que l'affrontement à la religion chrétienne n'a cessé de dynamiser une recherche et un combat : *Le Gai savoir* (1882), antipode de la "joyeuse nouvelle" évangélique, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883-1885), pour lequel Nietzsche admit qu'on parlât d'un cinquième Évangile, *Par delà bien et mal* (1886), présenté comme l'explication philosophique du Zarathoustra, la *Généalogie de la morale* (1887), première psychologie du prêtre, selon la qualification fournie par Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, enfin *Ecce homo* et l'*Antichrist* (1888), aux titres éloquents...[112]. » Citons aussi J.L. Marion : « En un mot, il s'agit d'une christologie (eschatologique et inversée) en creux... Nous disons : la cohérence du texte nietzschéen, enténèbrement compris, devient ainsi visible, ainsi plus qu'autrement peut-être. Le Christ hante la pensée nietzschéenne plus profondément que comme un adversaire ou une référence — il reste le lieu typique et ultime où elle habite, inconsciemment ou consciemment, qu'importe[113]. » Nous n'entrerons pas ici dans le débat qui divise ces

112. P. Valadier, *Nietzsche, L'athée de rigueur,* p. 20 ; noter que c'est Nietzsche lui-même qui parlait d'un cinquième Évangile (cf lettre à Schmeitzner, 14-2-1883 : « C'est un poème ou un *cinquième Évangile* ou quelque chose qui n'a pas encore de nom » ; cité par G. Morel, I, p. 147.

113. J.-L. Marion, *L'idole ou la distance,* p. 86.

deux auteurs [114]. Notre propos est plutôt de montrer, suite à l'intuition centrale de leurs analyses, comment, dans le seul Zarathoustra de Nietzsche, l'image de Jésus est la figure qui fascine et repousse, bref, condense autour de soi la symbolique qui finit par la dépasser.

Dispersés dans tous les ouvrages, les termes « Christ », « Christentum » n'apparaissent pas dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, ni « Jesus » non plus, sauf une seule fois sous la forme « Jesus, der Hebraër » qui est un hapax dans toute l'œuvre [115]. Par contre, l'annonce du Surhomme se trouve presque exclusivement dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, jamais auparavant, et seulement par allusion dans l'œuvre ultérieure *(Par delà bien et mal, Généalogie de la morale, Crépuscule des idoles, Ecce homo, Antéchrist)* [116]. Cette première notation indique, au niveau textuel, comme une substitution. Après les mots, la composition du Poème peut aussi nous instruire : le premier livre se termine par un discours d'adieu comparable aux discours de Jn 14-17 (De la vertu qui donne) ; le deuxième livre s'achève sur l'« heure la plus silencieuse », celle d'une agonie ; le troisième livre représente la passion et la mort (cf. « le convalescent ») et le quatrième est signé par la résurrection (« le signe »). Cette forme évangélique apparente n'est qu'un des fils de l'écheveau serré d'emprunts, de citations retournées, de contrefaçons et de destitutions qui nourrissent tout le Poème. Le titre à lui seul peut l'indiquer : Ainsi parlait Jésus (Jn 17, 1), Ainsi parlait Zarathoustra [117]. Mais le déclin de Zarathoustra (Prolo-

114. Cf. P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos*, pp. 36-37 : « Le défaut de cette interprétation (de J.-L. MARION) est qu'elle tient pour acquis ce qu'il faudrait justement démontrer... Or... le doute n'est pas permis : d'une part Nietzsche, tout admirateur qu'il soit du Christ, "le chef-d'œuvre de la nature", ne voit en lui que Jésus, le messager d'une certaine doctrine, et d'autre part, il poursuit comme symptôme de maladie et de faiblesse toute recherche de salut auprès d'un médiateur. »

115. *Ainsi parlait Zarathoustra* I, de la mort volontaire.

116. Remarque de P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos*, p. 16.

117. Nous avons étudié ailleurs l'apparentement d'*APZ* avec l'évangile de saint Jean, « Nietzsche et Thérèse de Lisieux, interprètes de Saint Jean » dans la *Nouvelle Revue théologique* 105 (1983), 229-243.



gue) s'ouvre encore sur l'aube de son jour (quatrième livre, in fine) : célébrer le soleil, c'est finalement se donner comme soleil à l'univers [118]. La symbolique nietzschéenne s'approprie aussi bien les formes cosmiques que les dynamismes bibliques. Aucun enracinement, aucune réminiscence ne livre le secret du sens toujours refusé. La vérité de Nietzsche-Zarathoustra ne se prend pas des emprunts païens ou juifs de son œuvre, elle existe, en se niant, dans le jeu des trangressions qui la défont toujours : le langage de Nietzsche est réécriture indéfinie d'une séduction originelle, celle de son dire.

Ainsi, ce n'est pas le traitement subi par la personne de Jésus que nous avons à discuter maintenant, pas plus que la consistance des présupposés théologiques ou historiques mis en œuvre dans le Poème : ce type de question (fondé dans l'« objectivité » du sujet réel) n'a strictement aucune valeur pour le discours nietzschéen. Par respect pour le texte qui nous est livré, nous avons à nous laisser conduire par lui jusqu'au bout de son vouloir, ne cessant cependant de le réfléchir en nous-mêmes, là où notre désaccord peut et doit s'affirmer. Ce droit à la raison que l'on s'accorde ainsi ne peut faire obstacle au sérieux du dialogue, qu'il fonde dans la simple affirmation d'une existence autre. Encore faut-il savoir si Nietzsche peut l'accepter. Il n'empêche que nous avons à la lui proposer, par égard pour notre commune humanité. Nous procédons en trois temps : d'abord, une esquisse de la situation de Jésus dans Zarathoustra (a) ; ensuite, une réflexion sur le rôle attribué ainsi (b) ; enfin, une méditation de l'image qui nous y apparaît (c).

118. Cf. B. PAUTRAT, *Versions du Soleil, Figures et système de Nietzsche*, Seuil, 1971, pp. 329-361.

a) *Esquisse : Zarathoustra et Jésus*

En 1883, Nietzsche peut annoncer triomphalement : « C'est là une remarquable histoire. J'ai provoqué toutes les religions et j'ai composé un nouveau livre *saint*. Et, pour parler sérieusement, c'est un livre aussi *sérieux* que n'importe quel livre saint, encore qu'il introduise le *rire* dans la *religion* »[119]. Sans doute, dira G. Morel, sous l'enveloppe de Zarathoustra, c'est de Dionysos que le livre chante le monde légendaire[120]. La question n'en est pas moins légitime : comment Zarathoustra est-il et n'est-il pas Jésus ?

Citons, pour commencer, G. Bianquis dans la finale de sa remarquable analyse de *Ainsi parlait Zarathoustra*[121] : « Des évangiles, (le livre) a la simplicité limpide du récit, la douceur persuasive ou la véhémence du discours, illustré de paraboles et de béatitudes. Des prophètes, la solennité de l'imprécation ou de l'anathème, le balancement des versets antithétiques ou parallèles... Du psalmiste, la joie éblouie devant les splendeurs de la Création. Mais l'imitation va plus loin encore, elle règne jusque dans le détail : souvent, trop souvent sans doute, les paroles évangéliques sont imitées ou parodiées... et retournées en leur contraire. Une sorte de jalousie secrète semble animer le poète désireux d'effacer, de contredire ou de confisquer à son profit la parole de celui qu'il a toujours considéré à la fois comme son rival et son modèle dans la domination des cœurs et des esprits ». Qu'en est-il au niveau, non plus de la forme ou du style, mais du message lui-même ?

Dès le Prologue, Zarathoustra se présente devant le soleil pour recevoir la bénédiction de son désir de devenir homme à nouveau, et descend seul de la montagne. Devenu enfant, il commence sa prédication, non de Dieu, qui est mort, mais du Surhumain. Or la foule lui préfère le Dernier des hommes, que Zarathoustra est seul capable d'enterrer de ses mains. Alors, Zarathoustra, le créateur, cherche à se gagner des compagnons auxquels il réserve désormais ses discours. Au fronton, les trois métamorphoses de l'esprit indiquent l'accès à l'enfance de l'oubli. Se gaussant des moralistes, déjouant les illusions de l'autre monde, restituant l'esprit au corps, Zarathoustra fustige les vertus et leurs juges, dans la danse divine où se découvre la plus haute espérance, celle qui réfute la prédication de la mort et se cherche de vrais ennemis. Plus loin que l'Etat égalitaire ou que la foule suiveuse, dans l'innocence de la sensualité et le respect de l'inimitié, l'humanité qui renonce à se donner d'autre fin que l'amour du Surhumain, se prescrit, par son vouloir créateur, son bien et son mal. La femme, qui sera mère du Surhumain, le solitaire qui se venge du bien et bénit le mal, l'enfant qui porte plus haut la race, les superflus mourant volontairement : tous pointent vers la suprême vertu, celle qui donne, par laquelle Zarathoustra impose à ses disciples de le perdre, afin qu'advienne le « Grand Midi ».

Le deuxième livre s'ouvre, lui aussi, sur le signe de l'enfant : dans son miroir, Zarathoustra comprend qu'il est l'heure de redescendre vers ses amis perdus. Créer le Surhumain, tel est le destin que leur impose le vouloir, loin des miséricordieux, délivrés des prêtres et des vertueux, guéris du dégoût de la canaille, de la vengeance des faux savants et de la vérité des sages illustres. Chant de la nuit, chant du soir, chant sépulcral : voici que surgit, des tombeaux du passé, la volonté de rendre concevable tout ce qui est, la volonté vitale de dominer. Dépassant les âmes sublimes, reniant la patrie culturelle, l'immaculée connaissance fait miroiter toutes choses, ce que les savants n'ont pas droit de vouloir, ni les poètes de rêver. Le temps est venu de répudier le prophète de malheur (Schopenhauer ?) et de racheter le hasard par le vouloir qui dépasse en puissance la

119. Nietzsche à M. von Meysenburg, avril 1883, cité par G. Morel, I, p. 148, note 4.
120. G. Morel, I, p. 148.
121. Flammarion bilingue, pp. 43-44.

dernière prudence humaine. A l'heure du suprême silence, Zarathoustra, pour devenir enfant, et pouvoir donner ce qu'il ne veut dire, s'éloigne seul et laisse là ses amis.

Le troisième livre est celui où la vision et l'énigme de l'éternel retour saisissent le voyageur sous le portique symbolique de l'instant. C'est identiquement la béatitude involontaire de la paix dans l'incertain, du bonheur d'avant l'aurore. Or, sur ces entrefaites, l'homme est devenu encore plus petit et Zarathoustra lui préfère la solitude froide de ses oliviers. Regagnant par des chemins détournés sa montagne, il maudit la Grande Ville, rejette les renégats qui rampent aux pieds de la croix (Wagner ?) et retrouve dans la solitude sa patrie où il célèbre le bonheur et la volupté, la grandeur de la passion de dominer, l'égoïsme pur et bienheureux. Ainsi dégagé de l'esprit de pesanteur, Zarathoustra brise les tables anciennes et grave la nouvelle : « devenez durs ». Alors, en convalescent, Zarathoustra peut dire au moins à ses animaux sa « pensée d'abîme », après sept jours de léthargie : tout passe et tout revient, tout se brise, tout se rajuste, le centre est partout, mais, hélas et heureusement, l'homme aussi reviendra éternellement. La grande nostalgie de l'âme se résout dans la seconde chanson dansée par la vie ; et voici que sonne pour minuit le bourdon des éternels recommencements. Sept fois l'anneau nuptial du retour scelle le désir de la pure éternité, vide et nue. « Jamais encore je n'ai rencontré la femme de qui j'eusse voulu des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime ; car je t'aime, ô Eternité ! *Car je t'aime, ô Eternité !*

Dans le quatrième livre, Zarathoustra, vieilli, attend la montée des hommes vers son appât de miel, mais le cri de détresse de l'homme supérieur le tire de sa caverne. A sa recherche, il rencontre et dépasse les deux rois, l'esprit du scrupule scientifique (Kant ?), l'enchanteur désenchanté, le dernier pape, le meurtrier de Dieu, le mendiant volontaire, son ombre même. Tous l'induisent en tentation de pitié ; mais il est midi, le



monde s'arrondit dans la perfection du temps encore et toujours à venir : Zarathoustra salue dans sa caverne ses hôtes, les Hommes supérieurs, réunis comme le présage de ses enfants toujours en route vers lui. Il célèbre avec eux la Cène et les instruit de l'homme Surhumain, qui danse et rit la création de l'avenir terrestre. En réponse, la mélancolie de l'enchanteur, le savoir du scrupuleux, la chanson équivoque de l'ombre, tout un concert de lamentations, culminent dans le réveil de la piété, fête de l'Ane que Zarathoustra convertit dans son rire. Alors, le meurtrier de Dieu accède à l'amour de la vie, et Zarathoustra peut entraîner tous ses hôtes vers l'heure de minuit. Chanson ivre de la joie qui se veut « encore une fois », « pour toute l'éternité ». Puis, au matin, voici le signe du lion, dont Zarathoustra était demeuré proche, et les vieillards sont dispersés. « Debout ! le lion est venu, mes enfants approchent, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue. » A l'injonction de paraître faite au Grand Midi, Zarathoustra quitte sa caverne, « ardent et fort comme le soleil matinal qui se dégage des sombres montagnes ». Et le livre demeure suspendu à cette identification. Seuls les animaux familiers, l'aigle de la fierté et le serpent de la pure sagesse, ont été dignes d'entendre, sans y pénétrer pourtant, tant d'énigmes ; mais voici l'aube où Zarathoustra va trouver les hommes qui seront siens.

Ainsi donc, dès le commencement, Zarathoustra est devenu enfant sans autre référence que lui-même. Jusqu'à la fin, il attend ses enfants, dans le refus des hommes actuels. Sans passé, sans avenir, Zarathoustra s'engloutit dans le puits éternel de sa propre hauteur. L'apparente conformité aux rythmes évangéliques, l'alternance des missions et des solitudes, ne peuvent qu'accentuer la visée du Poème : c'est le procès de Jésus qui est repris, pour sa condamnation et son dépassement. Sans geste de puissance, ni effacement dans la mort : Zarathoustra parle et danse, et ressuscite de son propre anéantissement. Il ne meurt par aucune autre puissance que celle de son désir de vivre, toujours

renaissant de tout accablement. Il sommeille et rêve, et se donne témoignage en ses animaux, mais il ne repose jamais ailleurs que dans sa propre force, qu'il ne maîtrise pas autrement qu'en voulant qu'elle advienne, qu'en disant Oui à son avènement. Ici la dureté du créateur se signe de l'innocence de l'enfance, l'heure qui vient est toujours celle du dépassement des contingences hasardeuses. Rien ne lie à ce monde que le goût d'un avenir où l'homme est surmonté. Refusant l'autre et l'histoire, Zarathoustra répudie et la mémoire de toute affirmation, et l'incarnation de tout dire. Demeure l'éternelle volonté de se donner les signes, à midi et à minuit, d'un inépuisable surpassement.

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Jésus est déjà dépassé. Nous sommes au-delà de sa tentative d'être aimé, bien au-delà de sa faiblesse dans la mort. Quand Zarathoustra descend chez les hommes, c'est pour qu'advienne le Surhomme, comme l'enfant du divin oubli.

b) *Rôle : Jésus et Zarathoustra*

Réfléchissons quelque peu à ce que nous venons de dire. Comment caractériser le rôle attribué par le Zarathoustra de Nietzsche à « l'Hébreu Jésus » ? Leur rapport mérite tout d'abord d'être éclairé. Si même l'Écriture sainte représente comme la matrice du texte nietzschéen, c'est toujours, nous l'avons vu, pour s'en distancer par la contrefaçon. Zarathoustra pourrait-il alors être décrit comme le rival de Jésus, comme le dit G. Bianquis, c'est-à-dire comme celui d'après lequel il se situe toujours, même en s'y opposant ? Mais ce type de rapport de forces adverses ne convient guère à la légèreté du danseur qui ne se reconnaît aucun égal. Zarathoustra, disions-nous, est déjà au-delà de Jésus, sans père, sans compagnons, sans enfants, dans la nuptialité unique de l'éternité. Alors, Jésus n'est que le pâle précurseur de sa munificence, celui qui est tombé dans tous les filets que le Rieur évite, sans pour autant



rien lui en devoir. Sont-ils donc étrangers l'un à l'autre, au point que notre exégèse en devienne insensée ?

Non pas, puisque Zarathoustra prend tant de soin à se démarquer de ce que fit Jésus. Ainsi n'est-ce pas tant la vérité de Jésus qui apparaît dans Zarathoustra que l'éclair de Zarathoustra qui engloutit Jésus. N'importe, cela signifie au moins une secrète connivence qui est, plus que jalousie, obscure ambivalence. L'altérité refusée au-dehors s'introjette ainsi, sans être cependant principe de vie ou de mort pour aucun, n'étant porteuse d'aucune efficace. Jésus, pour Zarathoustra, n'est pas seulement l'opposé de son surgissement, il est l'inséparable mais combien inutile témoin de sa grandeur. Son rôle est de n'en avoir pas, dans cette grande parodie, sinon peut-être celui d'un spectateur impossible, le plus proche et le plus lointain à la fois, le seul qui aurait été capable en définitive de comprendre — mais en pure perte — tout ce que l'on veut là.

Nous caractérisons ainsi comme surimpression créatrice, l'unité duelle de Jésus et Zarathoustra, dans cette œuvre de Nietzsche, sans ignorer que notre interprétation fait surgir d'autres problèmes. L'expérience qui fit naître le Poème est précisément qualifiée dans les mêmes termes (« Un devint Deux »...) mais c'est de Nietzsche et de Zarathoustra qu'il s'agit là. Ou encore, que dire de l'Ombre qui double déjà le Voyageur solitaire ? Zarathoustra est-il plusieurs ? On pourra répondre par l'affirmative, si l'on voit que cette pluralité n'entame en rien l'unicité du personnage. Zarathoustra est tout ce qu'il refuse, tout ce qu'il domine, tout ce qu'il rejette comme tentation et dégoût : tout le submerge, mais tout s'ordonne en même temps, sous les coups de son marteau, à former la statue des statues qui sommeille en lui sans paraître jamais autrement qu'annoncée. Et Jésus est un matériau comme les autres, plus malléable et plus riche peut-être. Jésus ou ce que Nietzsche en accepte, mais peu importe ici. Ce qui pourtant distingue Jésus des autres figures, c'est finalement l'insistance perpétuelle du texte à reprendre,

travestie, la force incantatoire de ses dires. L'appropriation de Zarathoustra peut bien réduire au néant la puissance humaine et la prétention divine de Jésus ; elle poursuit néanmoins la course commencée, en la retournant cependant.

En annonçant Dieu, Jésus énonçait son échec ; en dénonçant Jésus, Zarathoustra prophétise ses enfants. Retranché de sa source, Jésus est accompli par celui qui le voue à la mort. Zarathoustra détruit le Fils qui dans le temps à venir, s'oublie en lui.

c) *Indication : l'image de Jésus*

Zarathoustra, avons-nous dit, n'est pas tant la copie de Jésus que son antitype, son mime et sa parodie (a). Ce rapport ne juxtapose pas mais dédouble les deux figures, qui se condensent derechef dans l'unique assignation de la prophétie (b). Tâchons maintenant de tirer quelque profit de ce que nous avons laissé se réfléchir en nous. Quelle est donc, en définitive, l'image de Jésus que reflète le Poème ? Et comment y accéder à travers le renversement aux mille facettes du travestissement ?

Le rire de Zarathoustra, ses goûts spéculaires, peuvent nous porter à quelque prudence, mais c'est en vain que nous chercherions à éviter toute méprise. Nous nous croyons pourtant autorisée à cette méditation, non par Zarathoustra, qui n'est jamais au principe de rien, mais parce qu'un texte fut écrit et clos par quelqu'un de notre race, quelqu'un qui se situe comme nous après le Christ. Nietzsche a décrit lui-même l'athéisme comme le dernier avatar du christianisme et nous aurons à revenir sur le caractère postchrétien de sa négation de Dieu. Mais nous cherchons à mieux voir ici ce qui, du visage de Jésus, est perçu et tout ensemble refusé.

Nous disions plus haut que la mort de Jésus n'est envisagée que comme le sceau de sa faiblesse à vivre. De même, son origine divine est stigmatisée : « En vérité (Dieu) n'a pu se procurer un fils que par des voies



clandestines. A l'entrée de son credo se tient l'adultère[122] ». Double faille, humaine et divine, qui rend inacceptable la prédication évangélique, que seul Zarathoustra pourra restituer en annonçant « le royaume de la terre[123] ». Le refus de prendre en considération l'identité historique et spirituelle de Jésus, s'il s'apparente au refus de toute médiation rédemptrice[124], procède plus fondamentalement du déni opposé à Dieu d'engendrer un fils à son image, en qui se reflète, dans le monde, l'humanité créée pour sa gloire.

Si donc Jésus n'est pas plus l'image de Dieu que l'homme n'est créé à l'image de l'Image, il devient possible de « jouer » l'image de Jésus, selon son bon plaisir. Détachée de toute référence fondatrice à l'histoire du salut, l'image se prête à tous les masques, à tous les amusements, aussi. Elle s'étire ou se peaufine, s'élève jusqu'au ciel ou s'engloutit aux enfers, et finalement s'évanouit dans la forme sans contours ni visage qui l'a destituée et pour autant, ne cesse de s'en définir. « Un devient Deux » qui s'est refusé à l'unité des Trois.

Car Jésus ne peut être à l'image de son Père : en lui, c'est l'apparition de Dieu comme Créateur et Père qui est récusée, en vertu d'une contradiction provenant de la puissance de l'esprit fini. Nous résumons ainsi le processus par lequel l'esprit, c'est-à-dire « la vie qui tranche dans sa propre chair[125] », refuse de se trouver donné à lui-même par la grâce d'un autre amour, celui qui procède du Père et du Fils, l'Esprit-Saint.

Avant d'y venir, rappelons-nous comment l'image de Jésus, si prégnante dans le Poème de Nietzsche, n'est pour Zarathoustra qu'une esquisse, figure dépassée de sa propre présence (a). Notre réflexion pourtant

122. *Ainsi parlait Zarathoustra* IV En disponibilité.
123. *Ainsi parlait Zarathoustra* IV La fête de l'Ane.
124. *Ainsi parlait Zarathoustra* IV, De la rédemption ; P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos,* pp. 114-162.
125. *Ainsi parlait Zarathoustra* II, Des sages illustres.

indique que l'ambivalence, l'unique dualité de Jésus et de Zarathoustra, constitue l'épreuve d'une singularité toujours plurielle (b). Dans l'image refusée enfin, nous avons médité la double défiguration de la bonté créatrice du Père et de la grâce sanctificatrice de l'Esprit divin (c). En procédant ainsi, nous avons écouté le Poème de Zarathoustra depuis son lieu le plus propre, qui est théologique.

Choisir l'image de Jésus comme clé de lecture du chef d'œuvre de Nietzsche nous a demandé tout d'abord d'examiner le sort que l'auteur fait subir à l'Écriture sainte, et donc le type de langage qui en naît (1). Il nous a paru ensuite que la figure de Jésus joue dans le Poème le même rôle de référent destitué, de témoin refusé, bref de sentence unique mais insignifiante pour l'Évangile nietzschéen (2). Notre propos nous conduit ainsi à prendre au sérieux toutes les implications du projet nietzschéen, et donc de considérer non seulement le jeu du langage (1) ou le dynamisme de l'image (2), mais encore, plus profondément, l'inspiration qui les meut et le symbole qui les désigne. C'est pourquoi nous poursuivrons en examinant l'engagement de Nietzsche dans l'annonce d'une enfance pour l'éternité (III) et dans l'avènement de la parole (IV). Mais déjà nous avons remarqué combien dans l'image de Jésus c'est le mystère de Dieu comme Amour qui semble repoussé, ou du moins directement affecté. Nous reprendrons aussi cette première intuition.

# III

# L'ENFANT DE L'OUBLI

Dans un premier temps, nous avons parcouru toute l'œuvre de Nietzsche, et dans un second, nous avons serré de près un fragment avant d'accentuer une figure du Poème. En quatrième lieu, nous décrirons synthétiquement l'inspiration de *Ainsi parlait Zarathoustra* ; ici, nous établissons notre réflexion sur un relevé de citations reprenant les thèmes choisis. Lecture située, analyse et interprétation, aperçu thématique, synthèse : ces procédures diverses se conjuguent dans l'approche d'un acte d'écriture si remarquable dans ses effets humains et spirituels.

Dans l'œuvre de Nietzsche, disions-nous (I), Zarathoustra dépasse de toute sa hauteur l'image de Jésus (II) ; mais il faut voir aussi comment le symbole de l'enfant trace partout les signes de l'oubli du passé dans le présent de l'éternel engendrement du monde, c'est-à-dire dans la fécondité du non effacement.

Dès le Prologue, Zarathoustra est reconnu par le vieux saint de la forêt : « Zarathoustra a changé (« verwandelt »), Zarathoustra est devenu enfant, Zarathoustra est un éveillé. Que viens-tu chercher chez les dormeurs [126] ? » La réponse est donnée bientôt : « C'est de

126. *APZ*, Prologue 2.

compagnons vivants dont j'ai besoin, de compagnons qui me suivront parce qu'ils voudront me suivre, et me suivre où je veux... Le créateur se cherche des compagnons... des créateurs pour s'associer à lui... Zarathoustra cherche des hommes qui veuillent créer avec lui, moissonner avec lui, prendre leur repos avec lui... je leur montrerai l'arc-en-ciel et tous les échelons qui mènent au Surhumain[127]. » Cette double polarité, de l'enfant et du créateur, supporte tout le livre ; notre analyse en énoncera la contexture en deux étapes : la première vise à caractériser le type d'enfant présent dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, la seconde s'intéresse au genre d'enfantement qui nous y est décrit: ainsi l'enfant est innocence et oubli (1), premier mobile du vouloir éternel de l'esprit (2).

## 1. L'enfant, innocence et oubli

« Je vais vous dire les trois métamorphoses (« verwandlungen ») de l'esprit : comment l'esprit devient chameau, et le chameau, lion, et enfin, le lion, enfant[128]. » Ces premiers mots célèbres condensent la visée du Poème ; ils indiquent comment le ploiement de l'esprit docile devient (« wird ») refus du « tu dois » par le « je veux » et comment pour finir, ce « dire non » est transformé dans l'affirmation sainte qui veut son propre vouloir : « l'enfant est innocence et oubli, commencement nouveau, jeu, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile, affirmation sainte[129] ». L'enfant dont il s'agit ici, c'est « l'enfant caché dans l'homme », car « l'homme est enfant plus que la femme[130] » et « il y a de l'enfant chez l'homme plus que chez le jeune homme[131] ».

127. *APZ*, Prologue 9.
128. *APZ* I, Des trois métamorphoses.
129. Id.
130. *APZ* I, Des femmes jeunes et vieilles.
131. *APZ* I, De la mort volontaire.



Miroir de Zarathoustra au début du second livre[132], l'enfant révèle aussi son père : « Ce que le père a refoulé en lui, le fils l'exprime en paroles, et souvent le fils m'a trahi le secret du père[133]. » Mais Zarathoustra, « banni de toutes les patries, des pays des pères et des mères » n'aime plus que le pays de ses enfants : « Je réparerai dans la personne de mes enfants le fait d'avoir été l'enfant de mes pères ; et je dédommagerai tout l'avenir — de ce présent tel qu'il est[134]. » Car seul l'amour solaire de Zarathoustra peut aspirer, c'est-à-dire enfanter, toute profondeur jusqu'à sa propre hauteur[135]. Les enfants sont aussi signes de douce méchanceté[136], visages d'un rire étrange[137] et Zarathoustra, qui a encore honte de s'avancer en maître, doit maintenant devenir enfant : « Tu portes encore en toi l'orgueil de la jeunesse, tu n'es devenu jeune que sur le tard ; mais pour devenir enfant, il te faudra encore triompher de ta jeunesse[138]. Le second livre s'achève sur cette révélation, ponctuée d'un double éclat de rire : « Hélas ! ce rire me déchirait les entrailles et me perçait le cœur. »

Au début du troisième livre, « la vision et l'énigme » sont marqués par le hurlement d'un chien : « Avais-je jamais entendu un chien hurler de la sorte ? Ma pensée remonta rapidement le cours du temps. Oui, étant enfant, dans ma plus lointaine enfance[139]. » Or dans cette vision, le pâtre, libéré du serpent, n'était « plus un pâtre, plus un homme — (mais) un transformé (« Verwandelter »), un transfiguré, qui *riait* ! Jamais homme

132. *APZ* II, L'enfant au miroir.
133. *APZ* II, Des tarentules.
134. *APZ* II, Du pays de la culture.
135. *APZ* II, De l'immaculée connaissance.
136. *APZ* II, Des savants.
137. *APZ* II, Le Prophète « ... Le cercueil éclata et vomit d'innombrables rires. Et je vis des milliers de visages d'enfants, d'anges, de hiboux, de fous et de papillons aussi grands que des enfants, qui riaient, raillaient et m'injuriaient... ».
138. *APZ* II, L'heure du suprême silence.
139. *APZ* III, La vision et l'énigme 2.

n'a ri comme lui sur cette terre. O mes frères, j'entendis un rire qui n'était pas un rire humain.. le désir que j'ai de ce rire me dévore ; oh ! comment tolérer encore de vivre ! Et comment tolérer à présent de mourir ! [140]. » Dès lors, Zarathoustra se trouve « à mi-chemin de (son) œuvre, allant vers (ses) enfants et revenant d'auprès d'eux ; il faut que pour l'amour de ses enfants Zarathoustra se parachève soi-même. Car on n'aime du fond du cœur que son enfant et son œuvre. Un grand amour de soi est un présage de maternité... Mes enfants verdoient encore en leur premier printemps... Désirer — pour moi c'est déjà : me perdre. *Je vous ai, ô mes enfants.* Dans cette possession tout doit être certitude, rien ne doit être désir [141] ». Si « un enfant idiot » a comme tiré de sa boîte à jouets les maisons si petites des hommes amoindris, « un autre enfant » les rangera bien vite dans la sienne [142], annonce celui dont la devise est « Laissez venir à moi le hasard ; il est innocent comme un petit enfant [143] ». Zarathoustra fustige ensuite ceux qui ont recommencé à prier, et qui répètent : « Redevenons pareils aux petits enfants, apprenons à dire de nouveau : 'Bon Dieu' [144] », alors qu'ils se disent aussi : « Pour un père, il ne s'occupe pas assez de ses enfants : les pères humains font mieux — il est trop vieux. Il a complètement cessé de s'occuper de ses enfants... Mais a-t-il vraiment des enfants [145] ? » L'Esprit de pesanteur ne cesse non plus de charger nos épaules : « Et si on laisse venir à soi les petits enfants, c'est pour leur défendre à temps de s'aimer eux-mêmes [146]. » Or, pour Zarathoustra, « tout premier né est destiné à être sacrifié — Et nous sommes des premiers-nés [147] » des valeurs nouvelles.

140. Id.
141. *APZ* III, De la béatitude involontaire.
142. *APZ* III, De la vertu amoindrissante.
143. *APZ* III, Sur le mont des oliviers.
144. *APZ* III, Des renégats, 2.
145. *APZ* III, Id.
146. *APZ* III, De l'esprit de pesanteur.
147. *APZ* III, Des tables anciennes et nouvelles, 6.



Puisque « la mémoire de l'homme de la populace remonte jusqu'à son grand-père [148] », il faut préserver et racheter le passé dans une noblesse nouvelle : « Vous serez, je le veux, les pères, les éducateurs et les semeurs de l'avenir... Vous serez proscrits de tous les pays de vos pères et arrière-grands-pères. C'est *le pays de vos enfants* qu'il vous faut aimer... Il vous faudra *racheter* dans la personne de vos enfants le fait que vous êtes les fils de vos pères ; c'est ainsi que vous délivrerez (« erlösen ») tout le passé [149]. » Mais de qui pourront naître ces enfants, sinon de cette femme aimée, l'Eternité ? Sept fois se répète l'étrange et merveilleux aveu du Oui-Amen : « Oh ! comment ne brûlerais-je pas du désir de l'éternité, du désir de l'anneau des anneaux, l'anneau nuptial du Retour ! Jamais encore je n'ai rencontré la femme de qui j'eusse voulu des enfants, si ce n'est cette femme que j'aime, car je t'aime, ô Eternité ! Car je t'aime, ô Éternité [150] ! »

Le quatrième livre est rythmé par le rire de Zarathoustra [151] qui juge de tout et n'est jugé par personne [152]. Car les hommes supérieurs ne sont, leur dit-il, « ni assez beaux, ni assez bien nés. Il me faut pour ma doctrine des miroirs purs et parfaitement polis ». « Votre semence, ajoutera-t-il, pourra quelque jour donner naissance à celui qui sera mon fils légitime, mon héritier accompli, mais c'est encore loin. Vous n'êtes pas, quant à vous, ceux qui peuvent revendiquer mon héritage et mon nom... le don que je réclame de votre affection, c'est que vous me parliez de mes enfants... Que n'ai-je donné, que ne donnerais-je, pour posséder

148. *APZ* III, Des tables anciennes et nouvelles, 11.
149. *APZ* III, Des tables anciennes et nouvelles, 12 ; cf. aussi *APZ* II, Du pays de la culture.
150. *APZ* III, Les septs sceaux.
151. E.a. la sangsue, l'enchanteur, le mendiant volontaire, la salutation, la scène...
152. Cf. « Non, non, non et trois fois non » dans le cri de détresse, le plus hideux des hommes, la salutation, de l'homme supérieur.

cet unique bien, cette vivante pépinière, ces arbres vivants de mon vouloir et de ma haute espérance[153] ! » C'est qu'« on ne porte jamais en soi que son propre enfant[154] », mais « on n'enfante pas par plaisir » : « O créateurs, hommes supérieurs, quiconque va enfanter est malade. Mais quiconque vient d'enfanter est impur... O créateurs, il y a en vous beaucoup d'impureté. C'est parce qu'il vous a fallu enfanter. Un enfant qui naît, oh ! que d'impureté vient au monde avec lui[155] ! » Et aussitôt : « Apprenez à rire de vous-mêmes, comme il faut savoir rire... Quel a été jusqu'à présent sur terre le plus grand des péchés ? N'est-ce pas d'avoir dit : Malheur à ceux qui rient ! N'avait-il donc trouvé aucun motif de rire sur cette terre, celui qui a dit cette parole ? C'est qu'il avait mal cherché. Un enfant même y trouve des motifs[156]. » Or, dit Zarathoustra, « j'ai moi-même proclamé que mon rire était saint. Je n'ai pas trouvé d'autre assez fort pour cela de nos jours[157] »... « j'ai proclamé que le rire est sacré : Hommes supérieurs, *apprenez donc à rire !*[158] ». Mais ceux pour qui le Dieu ancien est mort et qui n'ont pas encore le nouveau Dieu couché dans son berceau et dans ses langes[159], les hommes supérieurs, n'ont pas encore appris à rire comme Zarathoustra[160] puisqu'ils s'agenouillent comme des enfants ou de vieilles femmes, pour adorer l'âne qui laisse venir à lui enfants et garnements[161], et qu'ils font de nouveau ce que font les petits enfants, priant et joignant les mains et disant : "Bon Dieu"[162]. C'est donc qu'ils n'ont pas appris le rire qui tue mieux

153. *APZ* IV, La salutation.
154. *APZ* IV, De l'homme supérieur 11.
155. *APZ* IV, De l'homme supérieur 12.
156. *APZ* IV, De l'homme supérieur 15 et 16.
157. *APZ* IV, De l'homme supérieur 18.
158. *APZ* IV, De l'homme supérieur 20, in fine.
159. *APZ* IV, Chant de la mélancolie, I.
160. *APZ* IV, Le réveil 1.
161. *APZ* VI, Le réveil 2.
162. *APZ* IV, La fête de l'Ane 2.



que la colère[163] et ne sont pas encore devenus, non les petits enfants du royaume des cieux, mais les hommes du royaume de la terre[164]. Car si tout ce qui souffre dit « je veux des héritiers, je veux des enfants, ce n'est pas moi que je veux », la joie, elle, « ne veut pas d'enfants ni d'héritiers — la joie se veut elle-même, elle veut l'éternité, le Retour, et que tout demeure éternellement pareil à soi-même[165] ». Lorsqu'enfin surgit le lion qui rit des tendres colombes, Zarathoustra comprend que « le signe est proche » : « Mes enfants, mes enfants approchent »... Il n'est plus temps que je pâtisse ou compatisse. Qu'importe ?... J'aspire à mon œuvre. Debout ! Le lion est venu, mes enfants approchent, Zarathoustra a mûri, mon heure est venue. Voici mon aube, mon jour se lève. Parais, monte au ciel, ô Grand Midi[166] ! Tels sont les derniers mots de Zarathoustra.

Puisque le lion rit des effusions de la colombe, c'est qu'il est devenu enfant : annoncé au début de Zarathoustra, l'ultime métamorphose se manifeste à la fin, au-delà du dernier signe[167]. L'enfant auquel aspire Zarathoustra n'est pas celui que l'on redevient, comme dans l'appel de Jésus si souvent controuvé. Au-delà du vieil homme, cet éternel enfant, et des hommes supérieurs, stupidement naïfs, l'enfant que devient Zarathoustra, c'est l'enfant éveillé, l'enfant toujours à venir, l'innocence d'un rire négateur, bref, l'enfant qui n'a rien de l'enfant, l'enfant sous le mode de ne l'être pas.

Car le passé ne fournit ici, au mieux, que des représentations. L'enfance naturelle ne peut signifier l'enfance ultime de l'esprit que parce que celle-ci fonde la signification de celle-là. Encore une fois, le langage

163. *APZ* IV, La fête de l'Ane 1.
164. *APZ* IV, La fête de l'Ane 2.
165. *APZ* IV, La chanson ivre 9.
166. *APZ* IV, Le signe.
167. Cf. G. Morel, *Nietzsche III*, pp. 26-32.

doit être dépassé, et l'image s'effacer dans le silence où elle se brise. L'enfant selon Nietzsche n'est pas à comprendre comme l'*infans*, celui qui ne parle pas, mais bien comme celui qui parle parce qu'il ne parle plus, venant de plus loin que tout langage, pur symbole.

Ainsi, l'enfant dans *Ainsi parlait Zarathoustra* n'est jamais la figure concrète d'une référence quelconque. Il est le commencement absolu (« commencement nouveau, roue qui se meut d'elle-même, premier mobile ») et à la fois l'achèvement fondateur (toute jeunesse vaincue, tout désir dépassé, toute filiation rachetée), du dire Oui-Amen à l'Eternité. Enfant du rire innocent, pure volonté d'engendrer ce qui le dépasse[168], il est le signe de reconnaissance, le symbole en effet, d'un « dire oui » qui « fait non » mieux que le lion. « C'est précisément, dit G. Morel, parce que le non est constituant du oui qu'il y a par l'enfant — toujours inachevé — une reprise des deux symboles du chameau et du lion. Parce que le oui n'est jamais fini, l'enfant ne cessera jamais de porter courageusement (non d'assumer passivement) les questions, avant de pouvoir les déchirer à belles dents et de les réduire en morceaux, mais c'est l'enfant, lui seul, qui a la résistance du chameau et le cœur impitoyable du lion[169]. »

Oubli du passé, non à tout présent, oui qui fait advenir, l'enfant symbolise la merveilleuse innocence d'un faire oui sans commencement ni fin, sans justification ni extériorité, c'est-à-dire l'acte de création purement gratuit, celui qui consiste à se créer soi-même : « Le créateur est lui-même l'enfant nouveau-né[170]. » Le oui créateur et donateur est abondance d'affirmation et de plénitude, parce qu'il se veut éternellement et éternellement s'atteste ; nous y venons.

168. *APZ* II, De l'immaculée connaissance.
169. G. Morel, *Nietzsche III*, p. 41.
170. *APZ* II, Sur les îles bienheureuses.



## 2. « Eternellement, je reviendrai[171] »

Dès le Prologue, Zarathoustra se présente comme celui qui veut donner du trop plein de sa sagesse, trouver des mains quémandeuses, non pas aimer mais apporter aux hommes un présent qui les dépasse[172]. Haï des Derniers hommes parce qu'il brise leurs tables et se révèle donc « le créateur », Zarathoustra « cherche des hommes qui veuillent créer avec lui[173] », « jouer le jeu des créateurs ». Or, pour cela, il faut « être une affirmation sainte ; l'esprit à présent veut son propre vouloir ; ayant perdu le monde, il conquiert son propre monde[174] ». Mieux que le Créateur qui fit le monde pour détourner les yeux de sa propre souffrance et s'oublier[175], « le Soi créateur a créé à son usage le respect et le mépris, la joie et la peine. Le corps créateur a créé l'esprit à son usage pour être la main de son vouloir[176] ». « L'homme noble veut créer du neuf et une neuve vertu[177] » alors que certains prédicateurs de la mort cessent d'engendrer, disant : « Il est pénible d'enfanter... On n'enfante jamais que des malheureux[178]. » Mais pour les créateurs, « évaluer, c'est créer des valeurs... les valeurs changent quand les créateurs changent. Si l'on veut créer, il faut commencer par détruire[179] ». Zarathoustra enseigne « l'ami créateur qui vous offre à tout instant un monde accompli[180] » et conseille la solitude à « l'homme qui veut créer ce qui le dépasse et qui en périt[181] », tandis que la femme est

171. *APZ* III, Le convalescent.
172. *APZ*, Prologue 1 et 2.
173. *APZ*, Prologue 9.
174. *APZ* I, Des trois métamorphoses.
175. *APZ* I, Des visionnaires de l'au-delà.
176. *APZ* I, Des contempteurs du corps.
177. *APZ* I, De l'arbre en montagne.
178. *APZ* I, Des prédicateurs de la mort.
179. *APZ* I, Des mille et une fins.
180. *APZ* I, De l'amour du prochain.
181. *APZ* I, Des voies du Créateur.

invitée à espérer : « Puissé-je enfanter le Surhumain [182]. » A l'humain de construire ce qui le dépasse, de « créer un corps supérieur, un premier mobile, une roue qui tourne d'elle-même — un créateur [183] ».

« Mais l'homme pourrait-il *créer* un dieu ? Ne me parlez plus donc des dieux ! Mais le Surhumain, vous pouvez le créer... Et ce que vous appeliez le monde, il vous faudra commencer par le créer à nouveau... Si le créateur doit être lui-même l'enfant nouveau-né, il faut qu'il accepte la volonté de celle qui enfante et les douleurs de celle qui enfante... Vouloir est délivrance (« befreit ») ; telle est la vraie conception du vouloir et de la liberté... Que nous resterait-il à créer s'il existait des dieux [184] ? ». « Tout grand amour surmonte sa propre pitié ; car il veut — créer ce qu'il aime "Je me sacrifie à mon amour *et mon prochain comme moi-même*", ainsi parlent tous les créateurs. Mais les créateurs sont durs [185]. » Enfermé dans sa propre lumière, ignorant le bonheur de recevoir [186], Zarathoustra n'a plus d'autre compagnon que le temps [187] et peut donc juger l'histoire et les « réalistes » : « Vous êtes stériles, c'est pourquoi vous manquez de foi. Mais tous ceux qui sont nés créateurs ont toujours eu des rêves prophétiques et su lire des présages dans les étoiles ; ils ont eu foi dans la foi [188]. » « Mettre au monde un soleil », puisque « l'amour du soleil est toujours innocence et désir créateur [189] », c'est pour « le voyant de ce qui viendra », être aussi « le voulant, le créateur, l'avenir et le pont qui mène à cet avenir [190] ». Car « le vouloir est créateur. Tout ce qui fut n'est que fragment, énigme et horrible hasard, jusqu'au

182. *APZ* I, Des femmes jeunes et vieilles.
183. *APZ* I, De l'enfant et du mariage.
184. *APZ* II, Des îles fortunées.
185. *APZ* II, Des miséricordieux.
186. *APZ* II, Nocturne.
187. *APZ* II, Du pays de la culture.
188. *APZ* II, Id.
189. *APZ* II, De l'immaculée connaissance.
190. *APZ* II, De la rédemption.



jour où le vouloir créateur (« der Schaffende Wille ») déclare : "Mais moi, je l'ai voulu ainsi". Jusqu'au jour où le vouloir créateur déclare : "Mais je le veux ainsi". Et je le voudrai ainsi"... Ce que doit vouloir le vouloir de puissance (« der Wille zur Macht ») dépasse toute réconciliation [191] ».

Alors Zarathoustra le créateur, qui s'est jadis cherché des compagnons qui fussent fils de sa propre espérance, comprend qu'il ne peut les trouver à moins de les créer d'abord lui-même [192] et donc de commencer par s'aimer, « d'un amour entier et sain, afin de demeurer fixé en soi au lieu de vagabonder en tout sens [193] ». Mais « encore un peu de temps et l'on verra naître *des peuples nouveaux* », sources de l'avenir, nouvelles origines [194]. Plus profonde que la douleur, la joie veut l'éternité [195], en cette Eternité est rencontrée la femme de qui vouloir de tels enfants [196].

De retour à sa caverne, le Prophète sait qu'il viendra nécessairement, le grand et lointain empire de l'homme, le règne de Zarathoustra pour mille ans [197]. Les hommes supérieurs ne sont qu'un présage de cette race belle et nouvelle, de ces *lions rieurs,* en route vers lui [198]. Aux créateurs d'oublier les « pour », « à cause de », « parce que » : « Où est votre amour, je veux dire en votre enfant, là aussi est toute votre vertu. Votre œuvre, votre vouloir, voilà ce qui est *pour vous* le "prochain" [199]. » Car la joie ne veut qu'elle-même, dans l'éternité du retour de *toutes choses*, « toutes revenant de nouveau, toutes éternelles, enchaînées, amoureusement liées ; oh ! c'est *ainsi que vous avez aimé* le monde ! Vous-mêmes éternels, vous l'aimez éternellement et en tout temps... La joie veut l'éternité de toute chose, *elle*

191. *APZ* II, Id.
192. *APZ* III, De la béatitude involontaire.
193. *APZ* III, De l'esprit de pesanteur.
194. *APZ* III, Des tables anciennes et nouvelles.
195. *APZ* III, Seconde chanson à danser de la vie.
196. *APZ* III, Les sept sceaux.
197. *APZ* IV, L'offrande de miel.
198. *APZ* IV, La salutation.
199. *APZ* IV, De l'homme supérieur.

veut une profonde, profonde Eternité [200] ». Et Zarathoustra de comprendre le signe du lion : « Soit ! il n'est plus temps, que je pâtisse ou compatisse, qu'importe... J'aspire à mon œuvre... mes enfants approchent [201]. »

Amassant la richesse en vue du don, Zarathoustra produit le monde et l'avenir par la puissance créatrice de son vouloir. L'amour, la foi, l'espérance, n'ont sens que dans la maîtrise de l'esprit capable de vouloir plus que l'amour [202], d'avoir foi en la foi [203], de se donner l'éternelle conception du retour. Que crée le créateur, sinon sa propre genèse, que veut le voulant, sinon sa propre création ? Les enfants de Zarathoustra sont toujours hors-texte, mais le Prophète remplit tout le livre. La paternité y est toujours contredite, mais l'engendrement ne cesse de s'y annoncer. C'est que Zarathoustra a dépassé la mort et la vie et qu'il ne s'effacera jamais pour que son règne advienne. Ce qui naîtra, c'est lui, ou plutôt, son infinie annonce. Le créateur se veut et ne veut rien de plus. Semblables à lui mais toujours repoussés dans l'attente, ses enfants désirés n'ont d'autre consistance que la sienne et sont finalement tout absorbés en lui. Porteur de lui-même, semence de son vouloir, Zarathoustra est, en définitive, l'enfant de son rire et le fruit de son présent toujours inachevé.

Acte créateur et donateur tout ensemble, l'affirmation de soi contient et renie sa propre négation. L'avocat (« Fürsprecher ») du cycle éternel [204] reçoit en son silence le babil de ses animaux interprétant comme retour à l'identique la doctrine de l'éternel retour [205]. Car il ne revient pas à cause d'« une pareille et identique vie », celui qui s'est éveillé à la profondeur ultime de l'univers, c'est-à-dire à la joie qui veut l'éternité de la douleur et de la joie [206] ; sa nécessité, c'est de vouloir la nécessité de tout instant et donc d'échapper, en la voulant, à l'éternelle nécessité du temps. Corrélativement, le monde meurt de bonheur [207] puisqu'il touche à sa perfection, dans l'instant qui est tout instant. Lorsqu'il est dit oui à une joie, donc à toute douleur, lorsqu'il est souhaité qu'une même chose revînt deux fois, donc que toutes choses reviennent [208], alors revient éternellement l'instant du oui qui bénit la vie en s'en dessaisissant. Alors l'esprit s'élève à la hauteur de son surgissement : exister pour le créateur, c'est créer, c'est-à-dire se créer comme créateur, et finalement s'identifier avec l'acte de sa création [209].

Réfléchissons encore un instant à ce que nous venons d'entendre. Le symbole de l'enfant condense dans *Ainsi parlait Zarathoustra* la volonté de se vouloir soi-même (1) comme vouloir de soi et du monde, dans l'éternel commencement (2). L'enfant est toujours à venir (1), parce qu'il ne procède que de lui-même, dans l'acte de sa création (2). L'enfant n'est fils de personne, il ne provient de nulle part, mais il ordonne le temps des hommes et l'espace du livre à son apparition à jamais figurée. Lui-même est le miroir des choses, mais ne se fait pareil à aucune ; il peut entraîner tout dans sa ressemblance, mais c'est pour ne jamais s'y trouver qu'annoncé. L'origine est toujours récusée, dans cette volonté d'aller au-delà des pères et de soi-même, loin devant soi. Et le terme à son tour est sans cesse repoussé,

200. *APZ* IV, La chanson ivre 10.
201. *APZ* IV, Le signe.
202. *APZ* IV, De l'homme supérieur 16.
203. *APZ* II, Du pays de la culture.
204. *APZ* III, Le convalescent I.
205. *APZ* III, Le convalescent II : « Mais ce réseau de causes dans lesquelles je suis engagé reviendra, il me créera à nouveau. Je fais moi-même partie des causes de l'éternel Retour. Je reviendrai avec ce soleil, avec cette terre, avec cet aigle, avec ce serpent — non pas dans une vie nouvelle, dans une vie meilleure, ni dans une vie semblable : je reviendrai éternellement pour cette même (gleichen) et identique (selbigen) vie, avec toutes ses grandeurs et toutes ses misères, pour enseigner de nouveau le Retour éternel de toute chose, pour annoncer de nouveau le Grand Midi de la terre et des humains, pour annoncer de nouveau aux hommes le Surhumain. »
206. *APZ* III, Chanson à danser 3.
207. *APZ* IV, Chanson ivre 7.
208. *APZ* IV, Chanson ivre 10.
209. Voir en ce sens G. Morel, III, p. 46.

puisque l'esprit ne veut que son dépassement. Enfant sans terme, et créateur sans principe, enfant sans origine et créateur sans fin : l'éternité se signe du sceau d'un tel Amen. L'oubli de toute enfance fait advenir l'enfant de l'éternel oubli.

« Ainsi parlait Zarathoustra. » Le Poème peut s'achever, et se suspendre l'écriture. Les enfants sont présents aux détours de leurs dires. Visages et rêves de la vie, insaisissables comme le Danseur, ils étaient évoqués, donc reniés et rachetés déjà dans l'oubli de son rire. Zarathoustra parle sans jamais être père (III). Jésus se transfigure, au-delà d'une filiation (II). L'œuvre de Nietzsche (I) s'éclaire encore d'une dernière déformation (IV).

# IV

# L'ESPRIT SANS PAROLE

*Ainsi parlait Zarathoustra* représente, sans conteste, le lieu le plus originaire de la réflexion morale de Nietzsche ; c'est, comme nous l'avons vu (I), autour de cet hapax que s'ordonnent les ouvrages qui l'entourent, et peut-être même toute l'œuvre. L'inversion que subit dans le Poème la figure du Christ constitue, disions-nous (II) comme le reflet négateur de l'image originelle, celle en laquelle le Dieu invisible se montre, Jésus. Il nous faut encore affiner notre propos, en nous interrogeant sur le texte de *Ainsi parlait Zarathoustra* : quel type de langage nous est ici donné ? Que veut dire ou refuser cette écriture ? Comment le signifiant se trouve-t-il porteur ou négateur de signification ? Comment en conséquence l'écrivain et le lecteur sont-ils rendus au terme du déchiffrement ? Ces questions visent à mettre en évidence la spécificité de l'inspiration du Poème ; nous le ferons en caractérisant la réécriture nietzschéenne (1) comme transgression ludique (2), et donc parole aspirée (3), par « l'esprit qui nie toujours » (4).

## 1. La réécriture nietzschéenne

Comment parler de la parole de Nietzsche ? Dans *Ainsi parlait Zarathoustra* moins qu'ailleurs, l'auteur ne porte la responsabilité de ce qui se dit par lui. Il y a

d'abord cette mystification grandiose du personnage de Zarathoustra qui partout fait écran. Il y a aussi la foule des visages qui constellent le livre, et qui tous représentent les fragments d'un langage aussitôt dénié. Il y a encore ce travestissement constant de la symbolique scripturaire : brutalement réduite à son sens littéral, l'Ecriture Sainte est le repoussoir, ou le vecteur, du monde nouveau sans cesse annoncé en travers d'elle. Mais, nous l'avons vu, d'autres matériaux peuvent subir la même transvaluation, qui ressortissent à d'autres univers : le monde grec, bien sûr, bacchique et dionysiaque ; le monde aryen, par le Prophète de sa puissance ; la nature païenne enfin, présences animales et paysages spéculaires invoqués. Toutes ces traditions mystériques sont infléchies — donc reconnues puis destituées, — par la recréation de leurs figures et de leurs langages dans la voix sans visage qui frappe la statue nouvelle, celle de l'éternel et inépuisable jaillissement. Car Nietzsche réécrit, Nietzsche réannonce, sans jamais répéter. Il ne redit pas, en sa propre substance, ce que d'autres avant ou avec lui ont à dire. Il reprend à nouveau, par une volonté toujours plus jeune, ce qu'il trouve d'inédit dans toutes les fois anciennes, et se donne en définitive comme le seul, premier et dernier, prédicateur de ce qu'on a jusqu'à lui si obscurément énoncé. Il ne défigure pas, il métamorphose et, sans jamais pouvoir créer de rien son verbe, il en transfigure désormais tout langage, parce qu'il s'en institue la source et le retour, et ne se donne en aucun.

La réécriture nietzschéenne échappe donc à toute emprise, mais elle se prête à tout[210]. Elle n'est pas un modèle de confluences diverses, elle transcende ce qu'elle touche et qui ne l'atteint pas. Elle n'est pas une

210. Qu'il suffise d'évoquer le jeu si fréquent d'une « vérité » de Zarathoustra énoncée par d'autres et contredites par lui : e.a. *APZ* I, L'arbre en montagne ; II, Des poètes et le Prophète ; III, Le convalescent ; IV, La fête de l'Ane...



forme pure de toute matière, mais elle donne forme à tout en prononçant sur tout l'affirmation de sa propre surprise. Le sens des mots s'effrite, le sens de l'histoire se renverse, rien ne demeure ferme que la certitude de vouloir dire, toujours comme en passant, que l'ailleurs est ici, qu'autrement est le même, et qu'aucune présence n'est plus là en personne — si ce n'est dans le jeu de son dépassement. « *Ainsi parlait Zarathoustra* » : Zarathoustra n'est pas, il parle, il parlait, plutôt. Ainsi parlait-il : effacé dans sa parole, qui s'éteint à son tour quand s'achève le livre. Le sujet et son verbe se réduisent, non pas aux choses dites, aux sons ou aux images, mais à l'ostentation de leur esthétique. Nietzsche signe le livre créateur entre tous de son effacement. La parole est réécrite et par là est enclose, nous en reparlerons (3). Or c'est par le déni de toute référence à l'espace des temps, comme nous pouvons le montrer maintenant.

## 2. La transgression ludique

Le livre de Nietzsche est rempli de visions, de sommeils et de rêves où Zarathoustra accède comme par saccades à sa propre hauteur. Il est aussi parsemé de chansons, de poèmes et de danses qui marquent les extases du discours sentencieux. Même ce dernier s'émaille des images, figures et paraboles desquelles finalement vient la puissance évocatrice de son double jeu. Fête pour l'oreille allemande, plaisir pour la sensibilité étrangère, la langue de Zarathoustra s'épuise-t-elle dans le miroitement de ses feux ? Comment donc la splendeur formelle s'accorde-t-elle à l'effrayante beauté de son énonciation ? Pourquoi même disons-nous encore « beauté » ? Et pourquoi la langue allemande est-elle « portée à sa perfection » lorsque le style devient « gambades » et « danses » d'un enfant ?[211].

211. Nietzsche à E. Rohde, 22 février 1884.

L'écriture de Nietzsche dit et refuse à la fois ; elle transvalue, avons-nous dit, tout le passé des Ecritures. En se jouant de tout, d'elle-même autant que de son avenir. Même sur le point capital de la mort de Dieu, que pourrions-nous conclure ? Zarathoustra la sait[212] mais c'est un insensé qui le premier l'a annoncée[213] ; et qui donc l'a tué, de Sa pitié[214] ou du plus laid des hommes[215], lequel, sous les espèces de l'Ane, l'a identiquement ressuscité[216] ? Cette capacité indéfinie de retournement de la langue, de rebondissement du sens, de déplacement des horizons, constitue le jeu d'une transgression négatrice de toute valeur pensable. Aussitôt désigné, le sens échappe, parce qu'il importe peu, finalement, au fantastique danseur, d'être ou non compris, lui qui ne cherche rien que sa propre assomption. Celle de ses disciples surgira de la même indifférence, du même reniement de ce qui n'est pas soi[217].

Mais encore, cette puissance de négation n'est-elle que dérive ? Le langage qui dénonce tout sauf sa propre annonce, n'a-t-il d'autre inspiration que son propre avènement ? Lorsqu'à propos de l'éternel retour, il nous est intimé de dire à ce qui fut, « cela, je l'ai voulu[218] » ou à la mort : « c'était donc cela la vie ? et bien, *noch einmal*, recommençons ![219] », qu'est-ce en réalité qu'il nous faut transgresser, sinon toute discontinuité de la liberté engagée dans le temps ? La mort, la nécessité, la souffrance, bref, la contingence d'une condition précaire, sont repoussés par la puissance de l'esprit, défini, par ailleurs comme la métaphore du corps[220]. Puissance négatrice de l'esprit, qui n'a cure de son effectivité

212. *APZ*, Prologue.
213. *Gaya Scienza*, aphorisme 125.
214. *APZ* II, Des miséricordieux.
215. *APZ* IV, Le plus hideux des hommes.
216. *APZ* IV, La fête de l'Ane.
217. *APZ* I, De la vertu qui donne.
218. *APZ* II, De la rédemption.
219. *APZ* IV, La chanson ivre.
220. *APZ* II, Des poètes et *APZ* I, Des contempteurs du corps.



actuelle, puisqu'elle se donne le monde de sa réalité : l'éclatement des temps et des ultimes références, celles des pères et celles des enfants[221]. Et il ne suffit pas de se déprendre du jeu, en arguant de son caractère phantasmé : ce serait tomber entièrement sous son charme, qui est de séduire par la conviction de son innocence. Au contraire, il convient de considérer jusqu'en ses détours le rêve du divin qui nous est proposé. Car Zarathoustra a pris dès le commencement la place du créateur[222] et, jusqu'à la fin, il vieillira à cette tâche[223]. Le jeu de Dieu est-il si lourd pour les épaules d'un Prophète ? Ou, à l'inverse, pourquoi le déclin de Zarathoustra, qui enclôt le livre, doit-il s'alimenter aux retours solitaires ? Transcender les temps fixés, les espaces donnés, est-ce ou non se vouer à la malédiction de l'usurpateur de Dieu ? Ces trois questions peuvent bien nous venir au cœur, puisque nous sommes chrétiens. Pour Nietzsche, elles n'ont aucun sens, sinon de confirmer notre faiblesse à concevoir l'absolu.

Car c'est finalement ici que nous sommes rendus : le jeu des transgressions n'est-il qu'une invite à nous concevoir plus grands, ce qui pourrait naïvement être porté au crédit de Nietzsche, ou n'est-il pas plutôt refus d'accueillir notre grandeur d'ailleurs que de nous-mêmes, du Tout-Autre vraiment ? Si la limite est un seuil à franchir, un obstacle à contourner et détourner, et jamais la promesse d'une grâce, comment l'homme pourra-t-il se reconnaître créé, créé dans l'Amour, et appelé à cette hauteur ? On peut bien s'autoriser du protestantisme natif de Nietzsche, ou de sa venue après Feuerbach, pour montrer comment il « doit » retirer à Dieu ce qu'il attribue à l'homme. On n'aura pas ainsi touché le point le plus crucial, qui est l'affrontement d'une liberté créée à la liberté créatrice,

221. Cf. IV L'enfant de l'oubli.
222. *APZ*, Prologue.
223. *APZ* IV, L'offrande de miel.

et le tragique de leur distanciement. Et ce n'est pas, nous semble-t-il, qu'il faille simplement parler ici en termes de méconnaissance. C'est dans la lumière même du matin originel que l'esprit négateur l'emporte sur l'affirmation qui ne s'est plus voulue filiale — car « avant » d'être créateur, l'homme est fils de tendresse ; mais c'est ici aussi que peut se découvrir la différence du salut, nous y reviendrons.

Qu'importe donc à notre réflexion que Zarathoustra « joue » Dieu plus divinement encore que Celui qu'il relègue dans son ombre ? Ne dépasse-t-il pas également par sa puissance négatrice la Négation sans visage dont il prétend tout autant se moquer ? Où donc se tient celui qui ne choisit pas entre le Bien suprême et l'absolu du Mal, mais veut les enjamber ? « Par-delà bien et mal est mon Royaume » pourrait chanter à son tour Zarathoustra[224]. Au jeu du pire et du meilleur[225], il ne craint plus personne. Personne en effet ne peut aller plus loin sans revenir encore : la tentative reprend et donc s'évanouit celui qui la tentait. En se dégageant définitivement de son dire, la pure liberté s'en trouve d'autant plus livrée à son désert. Mais la parole aussi se défait d'elle-même, comme nous allons à présent tâcher de le dire.

### 3. La parole aspirée

La réécriture nietzschéenne ne supporte la comparaison avec aucune autre (1), la liberté s'y joue en remontant le cours de toute limite comme en se projetant au-delà du Tout-Autre (2). Comment alors la parole elle-même est-elle tenue ? Que disent donc ces incantations qui ne soit aussitôt dénoncé en riant ? Qu'est-ce donc ce

224. *APZ* IV, Le Réveil 2.

225. « Il faut que l'homme devienne à la fois meilleur et pire, c'est ma doctrine. Le pire mal est indispensable au bien du Surhumain » (*APZ* IV, De l'homme supérieur).



Oui-Amen, qui affirme en bénissant sa propre réfutation ?

Qu'on ne s'y trompe pas : le langage du livre n'est pas lié par ses paraboles, il ne se trouve pas retenu dans ses signes. Il dit, il est une parole, quoiqu'on ne puisse savoir qui au juste, de Nietzsche, de Zarathoustra, des siens ou de ses ennemis, peut bien la proférer. Annonce, énonciation, d'un avenir qui ne s'y trouve pas pour autant contenu. Pourquoi donc les enfants de Zarathoustra, si ardemment souhaités, ne paraissent-ils jamais, sinon dans le présage des amis, des disciples, des frères, cependant repoussés ? Si le Poème de l'éternel présent du monde est écrit au passé, c'est que les héritiers sont refusés autant que l'héritage[226], c'est qu'à proprement parler, l'avenir soit, autant que le passé, rejeté du présent. Le Prophète de Nietzsche ne prédit pas, ses oracles ne dévoilent pas les temps à venir, ils les attirent plutôt et les résorbent dans la rondeur d'un éternel commencement. L'eschatologie n'est pas anticipée, elle est plus simplement engloutie dans la profondeur de son avènement. Ni conjecture, ni pressentiment, ni divination ne tendent la parole vers sa fin à venir. Seule l'inspiration bondissante du Prophète peut à tout instant décider de son jaillissement, qui déjà s'est perdu. Sans jamais faire signe, la parole trace dans les airs le mouvement de son indéfinie élision — et pour autant, renaît de ses cendres, pour revenir toujours. Qu'est-ce donc que le dire où personne ne signifie et où rien ne fait sens ? Le verbe s'est tout livré à l'esprit qui l'aspire. L'inspiration demeure, qu'aucun rythme ne guide.

« Ecris avec le sang, et tu découvriras que le sang est esprit[227]. » Sous la violence de l'aphorisme, l'herméneu-

226. *APZ* IV, La chanson ivre : « Mais la joie ne veut pas d'enfants ni d'héritiers. La joie se veut elle-même, elle veut l'éternité, le Retour, et que tout demeure éternellement pareil à soi-même. »

227. *APZ* I, Lire et écrire.

tique se découvre : toute la puissance vitale s'identifie, sans reste, avec le dynamisme le plus aérien. « Celui qui écrit dans le sang et en maximes ne veut pas être lu mais être appris par cœur... Un air léger et pur, le danger proche et l'esprit plein de joyeuse malice : voilà ce qui s'accorde[228]. » Ainsi, le texte nous est donné comme l'écriture d'une parole dangereuse, aussi pure pourtant que l'air des hautes cimes, celles où l'esprit s'élève à l'arbitraire pur. Il ne faudra d'ailleurs pas attendre pour que Zarathoustra dénonce les poètes et lui-même[229], qui rêvent tant de choses « *au-dessus* du ciel », beaudruches bigarrées » appelées « Dieux ou Surhumains ». C'est que la parole dite n'est pas seulement détachée, comme nous venons de l'indiquer, de cette inspiration qui pouvait s'accomplir en elle, elle est aussi disjointe de sa capacité de dire, et par là dévidée d'elle-même autant que de son autre, dans la nudité du vouloir dire pur. Parole toujours autre que son dire, parole qui s'énonce en se niant, parole qui dépasse tout ce qui est autre, et le Tout-Autre même, parce qu'elle s'institue comme son propre non-autre, étreignant elle-même l'abîme où elle s'éteint[230]. Tout contresens ainsi transfiguré, toute duplicité pareillement bénie, la parole se signe elle-même du sceau de sa beauté : rire et innocence de son immaculée provocation.

### 4. « L'esprit qui nie toujours »[231]

L'unique écriture (1) et le jeu créateur (2) s'érigent en parole où s'altère le verbe (3) ; cela, grâce à la négation de l'esprit (4). Au sommet des montagnes comme à l'apogée de son déclin, Zarathoustra s'avance en dan-

228. Id.
229. *APZ* II, Des poètes.
230. *APZ* IV, De l'homme supérieur.
231. Gœthe, *Faust*, Méphisto : « Ich bin der Geist der stets verneint ! »



sant l'affirmation de sa propre transcendance, et il ne cesse de se projeter dans l'infini de son néant. Car c'est tout un pour lui de dire et de dédire, d'annoncer ou de dénoncer, de rire ou de s'étonner. Nous disions plus haut combien cette destruction nihiliste du sens des mots par un sens entièrement autre ne cesse, au long du livre, de s'attester comme transvaluation négatrice de l'histoire, et comme célébration du non être du parlant et du parler dans la beauté de la parole. L'avenir vient dans la mesure où il a été transmué par son autre, le passé acccompli. Rien ne demeure que la perpétuité des renversements du verbe, rien n'est présent qui ne fut renié dans cet ailleurs du discours qu'est la puissance dénégatrice de l'esprit.

Toute dégagée des pures contingences de son expression, la liberté spirituelle s'est en effet donné la forme absolue d'une totable conformation aux dynamismes négateurs. Aucune nécessité ne l'entrave, que la contrainte de demeurer à sa propre hauteur, c'est-à-dire de nier indéfiniment ce qu'elle vient de poser et qui ne peut désormais être connu que comme contradiction. Ce mouvement n'est pas plus fatal que l'immanquable lever du soleil après la nuit, et en ce sens, ne doit pas être qualifié moralement. Dire oui, ce n'est pas opiner comme l'âne aux louanges les plus cruelles, c'est trancher dans l'instant et s'en faire surgir. On se trouve ici devant une alternance, aussi inévitable que la vie dont elle procède aussi : qui n'affirme pas nie, qui nie niera encore, c'est-à-dire affirmera à neuf sa propre autorité, laquelle ne dérive pas mais se gagne sur la première affirmation ; et qui affirme nie aussi, d'un non capable de restaurer tout dire, et d'affirmer sans fin sa propre adéquation.

Ainsi le fait du monde, et le fait d'autrui, et le fait du temps, ne sont au fond que des lieux insignes d'une même décadence, celle de la pitié pour ce qui est, alors qu'il est possible d'aimer ce qui n'est pas, et donc de se le donner. Au règne des choses tombées du ciel, il faut substituer le royaume venu de la pleine terre, et, même

au prix de soi, vouloir s'en constituer le premier mandataire — celui en effet qui n'est plus là qu'en passant, visionnaire exalté de sa propre dépossession. A force de nier, l'esprit se nie lui-même, il devient négation. Mais qu'importe à celui qui n'a pas voulu être, ou qui ne l'a voulu qu'en se voulant ailleurs ? L'autre, le Tout-Autre, le non autre même ont été renversés par la multiplicité du refus de l'esprit ; c'est, radicalement, en atteignant l'Autre Absolu que la pure négation se découvre — et se relativise définitivement.

Voulons-nous dire, en d'autres termes, que la lutte de l'homme contre Dieu ne puisse aboutir qu'à un effondrement ? Certes non, comme l'indique déjà la Bible[232], et ce n'est pas la maladie de Nietzsche qui puisse jamais « logiquement » induire à une telle interprétation. D'ailleurs, il ne s'agit pas plus d'un combat de l'homme contre Dieu que d'un effrondrement. Il s'agit bien plutôt de la patience qui porte l'esprit créé allant jusqu'à sa perte. Et il s'agit aussi d'une nuit plus étrange où le feu de l'Amour ne cesse de couvrir l'éclat de sa plus vive répudiation. C'est qu'il s'agit pour Dieu de la douce passion qui a sauvé le monde, si peureux de sa grâce ; mais c'était dans le cri d'abandon de l'Unique, et c'était dans le Souffle expiré comme un don. Même si tout se défait du côté de l'histoire, même si tout s'est enfui du goût de s'y trouver, il reste sur la terre assez d'amour du Père pour l'appeler encore, et pour que l'atteste au cœur le Saint Esprit. L'esprit humain peut se défaire de la puissance de sa parole ; l'Esprit de Dieu est fidèle au Verbe qu'il expose, parce qu'il en procède, et, pour la gloire du Père, ne s'y épuise pas.

L'esprit négateur atteint l'Etre Absolu (4) non sans avoir défait l'efficace de la parole humaine (3) ; transgressant ses limites (2), celle-ci s'était posée comme unique fondement des Ecritures Saintes (1). Notre propos s'est attaché à discerner ainsi les différents refus de toute altérité. Leur aboutissement dans le mutisme de l'esprit et l'impuissance de la parole nous paraît spécifique de la poétique nietzschéenne.

232. Gn 32, 23-32.

## Conclusion

# LE NÉANT DE LA NÉGATION, OU L'ENFANT SANS L'AMOUR

Nous voici au terme d'une lecture. La place de *Ainsi parlait Zarathoustra* dans l'œuvre de Nietzsche et l'image de Jésus dans le Poème nous ont invitée à considérer l'inspiration d'une telle parole et sa manifestation sous les espèces de l'enfant. Nous avons écouté plus d'un commentateur de Nietzsche, en frayant cependant notre propre chemin. Notre travail atteint son but s'il a pu mettre en évidence le dynamisme spirituel agissant si manifestement dans les incantations d'un livre « saint entre tous ». Ce dynamisme est celui d'un refus aussitôt dépassé par une affirmation autre, si bien qu'il nous paraît tout aussi partial de l'interpréter comme nihilisme que comme hégélianisme. Il ne s'agit pas plus de se livrer à une relativité absolue que de prendre appui dans la dialectique négative de l'Esprit Absolu.

Ce qui nous paraît caractéristique de la pensée nietzschéenne, c'est de nier la négation par l'affirmation de ce qui n'est pas soi et de vouloir en même temps qu'aucune affirmation ne suffise à produire sa nécessaire réfutation ; bref, c'est son égale distance de l'effectivité du oui ou du non, et donc son désintéressement de tout ce qui n'est pas son propre mouvement. Cette éternelle mobilité des actes et des paroles nous semble finalement le véritable vouloir d'une visée qui autrement (et d'ailleurs surtout ainsi) échappe de partout et



ne se trouve jamais située par rapport à d'autres contingences, mais seulement par sa propre nécessité. Négation tout de même affirmée, affirmation déjà niée, ou (et) l'inverse, qu'importe puisque le néant n'est jamais qu'un désert à peupler, comme le devenir n'est rien qu'une suite d'absence. Ce surgissement indéfini pourrait se nommer le néant de la Négation, si l'on veut bien entendre par là que la négation trouve son principe et fondement dans une position qui annihile toute attribution de valeurs, et se constitue ainsi l'instance universelle de leurs dévolutions. Néant donc que cette négation, insignifiance où la négation détachée de toute référence qui la fondait, s'est affirmée néant.

Les enjeux d'une telle conception apparaissent fort vivement dans le signe de l'enfant, créateur et fruit de son propre avènement. Dans ce royaume, le temps n'est plus, l'histoire est défaite, la génération se condense dans l'unique spontanéité de l'esprit. Telle est la rédemption, elle est créatrice, telle est l'incarnation, elle est glorieuse, quand l'avant et l'après se confondent dans l'assomption immédiate du vouloir de vie et de puissance. L'enfant ne naît pas de l'amour, pour l'amour, dans l'amour : cela serait consentement à la pitié. L'enfant devient par la force d'un non à toute faiblesse, et il s'hypostasie dans l'innocence d'une origine qu'il devient à lui-même, par lui-même, sans aucun détour : c'est cela même, la dureté du créateur. Encore une fois se retournent les significations et s'enroule le sens : l'enfant est créateur, le créateur n'a pas d'enfant, à moins qu'il ne le soit lui-même, la création est l'éternelle instantanéité d'un vouloir de soi que rien ne peut destituer.

C'est à tout le moins l'anéantissement de toute référence fondatrice que nous trouvons à l'œuvre dans le discours nietzschéen. Plus précisément, l'illimitation du devenir et son refus d'être passif sinon de soi, nous paraissent au cœur d'un renversement exceptionnel qu'Heidegger considère comme la fin de la métaphysique. Orphelin de la pensée occidentale qui se défait de

Dieu en lui, Nietzsche n'en est pas moins, pour lui appliquer une de ses formules, « le dernier avatar du christianisme » et peut-être celui qui l'a dénoncé de la façon la plus avertie. Au prix d'une rupture sans égale. Unique dans la critique, puisqu'il s'est voulu tel, Nietzsche l'est aussi dans son angle d'attaque théologique, nous y reviendrons. Ce qui ne veut pas dire qu'il y est seul : Thérèse de Lisieux est proche de cette passion pour le dépouillement et le feu de l'Esprit.

# Chapitre deuxième

# L'HISTOIRE D'UNE AME

## Introduction. Thérèse aujourd'hui

D'Alençon où elle naît le 2 janvier 1873 à Lisieux où elle s'éteint le 30 septembre 1897, Marie-Françoise-Thérèse Martin accomplit, en quelque vingt-quatre ans, une destinée qui peut aujourd'hui paraître médiocre à beaucoup et que l'oubli semble d'ailleurs doucement estomper. Que Thérèse ait décrit son avancée spirituelle comme « une course de géant »[1], que le Pape Pie XI l'ait béatifiée (29 avril 1923) puis canonisée (17 mai 1925) en raison de l'« ouragan de gloire »[2] qu'a soulevé celle qu'il nomme familièrement « l'étoile de son pontificat », cela ne suffit plus pour accréditer à nos yeux l'humble cheminement d'une très jeune Carmélite que nous avons, de plus, bien du mal à dissocier du milieu où elle fut méconnue d'abord, défigurée ensuite, et détenue, par les textes en tous cas, jusqu'à présent. Du moins est-ce ainsi que l'on peut raisonner de nos jours, car l'histoire posthume de Thérèse et surtout de ses œuvres semble plutôt jouer contre l'intérêt d'un message bien peu considéré dans sa consistance doctrinale.

1. Ms A 44 v°.
2. Pie XI, Discours du 18 mai 1925.

Notre propos est d'en venir, par delà les commentateurs et à travers eux, aux textes mêmes de « la plus grande sainte des temps modernes[3] » et particulièrement à son œuvre la plus développée, *Les Manuscrits Autobiographiques* (janvier 1895 — juillet 1897), pour tirer de ce trésor le nouveau et l'ancien (Mt 13, 52).

Si nous sommes plus assurés maintenant d'accéder aux textes authentiques de sainte Thérèse, c'est grâce à un ensemble de facteurs que la patience et le temps ont fini par conjuguer : l'ouverture du Carmel de Lisieux aux exigences de la critique moderne, déjà manifeste avant la mort de Céline, dernière sœur de Thérèse († 1959) ; le travail et la persévérance des spécialistes, dont Mgr A. Combes fut le pionnier ; enfin la proximité du Centenaire de la naissance de Thérèse (1973), lequel nous vaut depuis 1971 l'édition critique des *Œuvres complètes* (Cerf — DDB), toujours en cours, et la publication intégrale du *Procès de Béatification et Canonisation* (Teresianum 1973 et 1976, troisième tome à venir).

Aux avant-postes de cet immense travail mentionnons particulièrement le Père François de Sainte Marie car c'est lui qui, le premier, fit connaître successivement les manuscrits authentiques de Thérèse (1956) puis son vrai visage (1961) jusque là lui aussi inconnu[4]. Les dernières paroles de la sainte (1971) et sa correspondance (1972-1973), une de ses récréations pieuses (1975) et toutes ses poésies (1979) sont désormais données dans leur teneur originale, et seules restent à paraître, avec une dernière édition critique des *Manuscrits*, les sept

3. Pie X en 1914, dans un entretien avec un évêque missionnaire.

4. François de Sainte Marie, *Manuscrits Autobiographiques de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, édition scientifique en 4 tomes : I. Introduction ; II. Notes et Tables ; III. Table des citations ; IV. Fac-similés complets des autographes, Lisieux, Office Central, 1956.

Du même, l'édition du texte critique, *ibid.* ; nous utilisons cette dernière.

François de Sainte Marie, *Visage de Thérèse de Lisieux*, Office Central, 1961, 2 tomes.



autres récréations pieuses ainsi que des prières composées par Thérèse[5]. Parmi les publications suscitées par le Centenaire, « *La Passion de Thérèse de Lisieux* » du Père G. Gaucher, constitue incontestablement l'apport le plus nouveau[6]. Du même auteur, *l'Histoire d'une vie Thérèse Martin (1873-1897). Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face*[7] met en œuvre les acquis les plus récents des éditions thérésiennes.

Bien qu'il n'existe pas d'études récapitulatives des œuvres écrites sur sainte Thérèse[8] ni de travaux portant sur son influence[9], on peut aisément proposer de voir dans l'histoire posthume de ses écrits trois développements, parfois superposables : le temps de l'hagiographie, depuis la première édition de l'*Histoire d'une Ame*, le 30 septembre 1898, jusqu'aux derniers travaux du Père Piat, en 1967 ; le temps des historiens, avec Monseigneur A. Combes (prélat depuis 1960, † 1969), à partir de 1945, et le Père François de Sainte-Marie, depuis 1953, mais sans doute aussi J.F. Six ; et le temps des théologiens, inauguré par H. Urs von Balthasar en 1950[10], temps qu'affirme l'année du Centenaire de 1973, et dans lequel nous nous inscrivons à présent[11].

5. Nous adoptons la liste et les sigles des ouvrages publiés par « La Vie Thérésienne », janvier 1981 (81), pp. 57-59.

6. Cerf-DDB, 1972.

7. Cerf, 1982.

8. R. Ercoli, *Bibliografia su santa Teresa del Bambino Gesu* (1947) et C. de Meester, *Dynamique de la confiance. Genèse et structure de la « voie d'enfance spirituelle » chez Sainte Thérèse de Lisieux* (1969) sont cités par R. Laurentin, *Mythes et réalité*, 1972, dont la bibliographie est également excellente.

9. Cependant dans les Conférences du Centenaire (1973), n° spécial des *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris* (avec la collaboration de R. Laurentin, J. Guitton, G. Gaucher, G. Larsonneur, H. Urs von Balthasar, B. Bro, J.F. Six) on remarquera que les trois derniers portent spécialement sur l'actualité de Sainte Thérèse.

10. *Theresa von Lisieux. Geschichte einer Sendung*, Cologne 1950 ; traduction française (sans refonte) aux Apostolat des Editions, 1973, sous le titre : *« Thérèse de Lisieux, Histoire d'une mission. »*

11. Déjà en 1947 eurent lieu à l'Institut Catholique de Paris des assises théologiques qui donnaient pour la première fois *« le point de vue des théologiens »* (compte rendu dans les Annales de Sainte Thérèse de Lisieux, n° 5 et 6 de mai-juin 1947, supplément). Citons les intervenants de ces trois journées : les Pères Piat, François de Sainte Marie, De Monleon, Nicolas, Robillard, Lucien-Marie de Saint Joseph, Cayre, Philipon, l'Abbé Combes,

Nous voici donc dans une situation meilleure que jamais pour la lecture que nous nous proposons de faire. Nous tiendrons compte de la longue tradition de chercheurs qui nous conduit aujourd'hui. L'observateur le moins attentif aura remarqué la recrudescence de l'intérêt porté ces dernières années à la sainte de Lisieux, moins par le grand public que par des penseurs catholiques d'horizon très divers. Leurs interprétations ne convergent pas toujours [12] mais elles ont le mérite d'attirer l'attention sur des points souvent inaperçus de la pensée thérésienne. Car l'œuvre de Thérèse est source de doctrine, nous en reparlerons, et l'on peut regretter que beaucoup de travaux, surtout anciens, se préoccupent d'illustrer leur thèse plutôt que de mettre en évidence la structure propre au génie thérésien. Echapperons-nous à ce travers ? Peut-être, si nous reconnaissons l'apport de nos devanciers, et surtout si nous laissons parler celle que nous écoutons. Cette double docilité nous paraît garantir le sérieux, non point certes l'exhaustivité, d'une recherche qui veut avant tout mettre en perspec-

les Pères Louis de Sainte Thérèse, BENJAMIN, GABRIEL, MARTIN, et OLPHE-GAILLARD. Parmi les thèses en français, nous n'avons relevé que celles-ci :

— M.J. FAU, *La vertu de foi chez Sainte Thérèse* (thèse dactylographiée soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 1954) ;

— P. DESCOUVEMONT, *Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus et son prochain*, Paris, Lethielleux, 1962 (nouvelle édition entièrement revue en 1970), thèse soutenue à la Faculté de théologie de Lille, sous la direction du Chanoine Ph. DELEHAYE ;

— C. DE MEESTER, *Dynamique de la confiance, la voie d'enfance spirituelle chez Thérèse de Lisieux*, Paris, 1969.

R. LAURENTIN dans *Mythes...* indique deux autres thèses en préparation : celle de J. COURTES, *Etude sémiologique des écrits autobiographiques de Sainte Thérèse de Lisieux*, à l'Institut Catholique de Paris et celle de G. LARSONNEUR sur *le symbolisme thérésien*, à l'Université de Strasbourg. Nous n'avons pas d'information sur ce qui s'est fait ensuite.

12. Notons de nos jours la polémique soulevée par les ouvrages de J.F. SIX, (*La véritable enfance de Thérèse de Lisieux, Névrose et Sainteté,* Seuil, 1972, et *Thérèse de Lisieux au Carmel*, Seuil 1973) qui rappelle cette autre tempête provoquée par M. VAN DER MEERSCH (*La petite sainte Thérèse*, Albin Michel, 1947) et plus tôt encore, l'indignation causée par les « révélations » du Père UBALD d'Alençon (*Thérèse de l'Enfant Jésus comme je la connais*, Estudis Franciscans, 1926) et reprises par Lucie DELARUE-MARDRUS (*La petite Thérèse de Lisieux*, Fasquelle, 1937).



tive l'exemplaire beauté d'une confiance décisive en Dieu quand toutes les apparences du monde et toutes les saisies de l'esprit ont été vidées de saveur et même de contenu, bref, quand Dieu n'est plus rien qu'un flambeau dans la nuit.

Ce n'est pas seulement l'épreuve de Thérèse « contre la foi » que nous désignons ainsi. Il est vrai que sa courte vie s'achève dans un profond dessaisissement des assurances précédentes et une tentation qui porte sur le sens du dépassement de la mort par la puissance de l'amour, comme nous le dirons. Mais il nous semble que tout le discours de Thérèse, qui naît de sa pratique, peut nous montrer comment l'obscurité finale se situe dans une expérience reconnue comme plus englobante encore, celle de la tendresse prévenante de Dieu. Car Thérèse innove : dans le milieu limité d'une petite bourgeoisie française et de province, dans le milieu plus étroit encore d'un Carmel enserré des présences familiales, la « petite » Thérèse (la plus jeune mais pourtant la plus grande en taille des filles Martin) « a renouvelé en profondeur la spiritualité, la sainteté, la théologie même [13] » par le simple fait de sa foi en la miséricorde de Dieu. En Thérèse, a-t-on dit, se défait le paternalisme exacerbé de la prédestination jansénisante [14], par elle se réalise le renversement de l'idéal dans le réalisme de l'authenticité [15]. Et déjà l'on a vu qu'en inventant, comme elle le dit « une petite voie toute nouvelle [16] », Thérèse de Lisieux nous propose non seulement « un nouveau modèle de sainteté [17] » mais « un message nouveau [18] » et qu'elle inaugure « un nouvel âge de la spiri-

13. R. LAURENTIN dans *Thérèse de Lisieux*, Verse et Controverse 17, Beauchesne, 1973, p. 176 ; cet ouvrage fait le point des dissensions entre R. LAURENTIN et J.F. SIX suivant la méthode propre à cette collection qui est de faire dialoguer les interlocuteurs ; nous citerons désormais *V et C*).
14. L'expression est de J.F. SIX, *V et C*, p. 121.
15. Id. p. 166 ; J.F. SIX, ID.
16. Ms C 2 v°.
17. Bulle de canonisation, 17 mai 1925.
18. Pie XI, Discours du 18 mai 1925.

tualité [19] ». Nous tâcherons pour notre part de découvrir le lieu de surgissement de telles interprétations.

Que l'originalité de Thérèse l'apparente à Frédéric Nietzsche, d'autres l'ont fait remarquer, surtout dans ces dernières années, sans que personne d'ailleurs ne paraisse en avoir traité fort longuement : citons Daniel-Rops [20], B. Bro et R. Laurentin [21], confirmés par l'autorité du P.E. Rideau [22], et repris par J.F. Six [23]. Déjà G. Bataille, nietzschéen s'il en fût, avait enquêté à Lisieux « sur ces fleurs, ces miracles, cette jeune morte dont l'impact lui paraissait fascinant » [24]. Les « parallèles et paradoxes » que récapitule l'Abbé Laurentin sont d'ailleurs saisissants [25] ; il cite, pour les prédécesseurs, Paul, Thomas d'Aquin, Jeanne d'Arc, Martin Luther ; parmi les contemporains, il note Péguy, Claudel, Charles de Foucauld, Rimbaud et Van Gogh (ces trois derniers n'ayant pas fait mention de la sainte) ; et pour la postérité, il voit Bergson et Bernanos. On pourrait encore ajouter que Thérèse de Lisieux a instruit des esprits aussi élevés que E. Mounier (qui la nomme « une ruse de l'Esprit-Saint), L. Massignon, K. Wojtyla (qui envisagea de faire sa thèse de théologie à son propos), etc. ; sans compter les nombreux intellectuels qui lui vouent, semble-t-il, un culte fort discret. Nous voudrions, pour notre part, prendre appui sur ces rapprochements pour montrer comment la pensée et la vie de Thérèse sont un véritable surgissement dans le monde chrétien, combien elles représentent pour la vie du monde une réserve neuve de significations et plus

19. MM. Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux,* 3e édition, DDB et Cie, 1946, p. 275.
20. *Histoire de l'Eglise du Christ*, t. XII, *Un combat pour Dieu*, 1962-1965, pp. 371-372.
21. R. Laurentin, *Thérèse de Lisieux, Mythes et réalité*, 1972, pp. 32-34.
22. E. Rideau, *Thérèse de Lisieux, La nature et la grâce*, Fayard, 1973, pp. 313-314 et 342.
23. J.F. Six, *V et C*, p. 105.
24. Id., 69.
25. R. Laurentin, *Mythes...*, pp. 16 et s.



précisément encore, que son œuvre peut porter l'ébranlement de l'univers de signes nietzschéens.

Si, pour les commentateurs, Thérèse peut sembler proche de Nietzsche par l'époque, le goût de l'enfance, la volonté dans l'amour, elle lui paraît, tout aussi globalement, étrangère par la foi, la charité, la mort même. Et pourtant, les correspondances souvent aperçues, les irréductibilités trop rapidement soulignées, n'ont-elle pas d'autre sens ? Nous pensons, quant à nous, que la pensée de Thérèse de Lisieux, dégagée de tout apparat, rencontre exactement le vertige nietzschéen, et pour autant, nous le montrerons, le situe spirituellement.

Ainsi poursuivons-nous l'intuition de M. Moré, le premier sans doute à voir « jusqu'en quelles profondeurs de l'âme moderne Thérèse pénètre [26] », le premier à « supplier... que son message original soit enfin livré dans le moindre de ses détails » à un monde obscurci que Thérèse semblait seule pouvoir rejoindre et éclairer [27].

Nous commencerons par situer les *Manuscrits Autobiographiques* ou *Histoire d'une Ame* dans l'œuvre complète de la Carmélite (I) ; nous verrons alors comment la Sainte Face en constitue, comme dans l'Acte d'Offrande, un symbole très prégnant (II) et nous approcherons de cette enfance que l'histoire atteste mais n'achève pas (III), en raison d'un amour qui se connaît comme amour dans la mort (IV). Nous conclurons par une méditation du dévoilement que Thérèse s'est parfois représenté comme « la nuit du néant ».

26. C'est tout l'objet de l'article *« Crime et Sainteté »* paru dans Dieu Vivant, 14, 1944, pp. 39-71.
27. Cf. la conclusion de *« La Table des pécheurs »*, Dieu Vivant, 24, 1953, pp. 15-103.

# I

## LES MANUSCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES DANS L'ŒUVRE DE THÉRÈSE

Thérèse de Lisieux, « un grand homme », disait Pie XI, peiné de voir s'édulcorer l'image de celle qu'il venait de canoniser[28]. Certes l'« *Histoire d'une Ame* » connut quatre-vingt-neuf éditions et trente-cinq traductions différentes, étant ainsi, après la Bible, le livre religieux le plus répandu en langue française[29] ; mais dira-t-on pour autant qu'elle soit suffisamment comprise ? Ce n'est pas le degré d'authenticité des textes qu'il faut incriminer, ni non plus l'enveloppement de l'œuvre de Thérèse par le secret de son Carmel. Car c'est tout de même ce Carmel qui fit connaître, un an après sa mort, l'autobiographie de la future sainte, c'est lui qui supporte, depuis, les heurs et les malheurs de sa notoriété, c'est lui également qui se trouve voué, aujourd'hui encore, au gigantesque travail d'édition et d'exégèse des moindres signes thérésiens, sans compter ce que peut représenter pour lui d'être le cœur d'une ville où se pressent chaque année plus d'un million de pélerins. L'histoire fera justice, croyons-nous, aux sœurs et à la famille de Thérèse, lorsque nous comprendrons, avec le temps, que la méconnaissance tant décriée

28. Avril 1932, dans un entretien avec l'évêque de Bayeux et Lisieux, cité par B. Bro, *La gloire et le mendiant*, Cerf, 1974, p. 25.
29. B. Bro, Id., 18.



qu'aurait subi Thérèse constitue le signe d'une affection que n'a jamais renié la Sainte, et aussi la condition d'une expansion universelle de son message qui toucha aussitôt les plus humbles, ses meilleurs juges en vérité.

Car la gloire posthume de Thérèse fut immense. La première édition de l'*Histoire d'une Ame* est tirée à deux mille exemplaires le 30 septembre 1898 et se présente alors comme une notice chronologique très amplifiée (475 pages). Elle ne cessera d'être rééditée jusqu'en 1955, avec un choix de *Poésies*, de *Lettres* et parfois même de *Récréations Pieuses*. Dès 1899 se manifestent à Lisieux les premiers pélerins et les premières guérisons, tandis que Léonie, sœur de thérèse, entre définitivement à la Visitation de Caen (après des essais de vie religieuse en 1886, 1887-1888 et 1893-1895). En 1909, Mère Agnès est réélue prieure, charge qu'elle gardera jusqu'à sa mort (1951) par la volonté de Pie XI. Le procès de béatification débute en 1909 ; en 1914, Pie X signe l'introduction de la cause. En 1918, Benoît XV l'exempte des cinquante années de délai imposées par le droit pour la canonisation et il promulgue en 1921 le décret sur l'héroïcité des vertus. Le 29 avril 1923, Pie XI béatifie Thérèse et il la canonise le 17 mai 1925. En 1927 sont publiés les *Novissima Verba* tandis que Thérèse est proclamée par Pie XI la patronne principale des missions pour l'Église universelle, à l'égal de saint François Xavier. Fondée en 1941, la mission de France installe alors son séminaire à Lisieux. Le 3 mai 1944, Pie XII nomme Thérèse patronne secondaire de la France, à l'égal de sainte Jeanne d'Arc. En septembre 1948, l'Abbé A. Combes donne sa préface à la première édition des *Lettres*, dont Céline (Sœur Geneviève) sera l'éditeur, mais trop de documents restent « réservés ». Le Père François de Sainte-Marie (+1961) puis l'équipe du Centenaire (B. Delalande, G. Gaucher, A. Patfoort, Sœur Geneviève du monastère de Clairefontaine, Sœur Anne du Carmel de Boulogne-sur-Seine, Sœurs Cécile et Marie-Ange du

Carmel de Lisieux, B. Bro, J. et J. Longchampt...) nous vaudront enfin les publications authentiques et complètes de l'œuvre de sainte Thérèse de Lisieux.

Il reste que nous avons à reprendre le travail de lecture et de déchiffrement avec les exigences nouvelles de l'esprit, pour nous tenir à la hauteur de ce qu'a si vite saisi le cœur chrétien. Nous commencerons par situer les écrits divers de Thérèse dans sa vie (1) puis nous en viendrons à la place des *Manuscrits Autobiographiques* qui sont le sommet de l'œuvre thérésienne (2).

## 1. La vie et l'œuvre[30]

Née le 2 janvier 1873, baptisée le 4, Thérèse est, au foyer d'Alençon, le neuvième enfant des époux Martin. Après Marie (Sœur Marie du Sacré-Cœur, 1860-1940), Pauline (Mère Agnès de Jésus, 1861-1951) et Léonie (Sœur Françoise-Thérèse, Visitandine, 1863-1941), trois enfants sont morts en bas-âge : Hélène (1864-1870), Joseph-Louis (1866-1867) et Joseph Jean-Baptiste (1867-1868). Vient ensuite Céline (Sœur Geneviève de la Sainte Face, 1869-1959), puis Mélanie-Thérèse qui vécut à peine (août-octobre 1870) et enfin Marie-Françoise-Thérèse, qui faillit elle aussi mourir d'entérite comme ses aînés. Mise en nourrice pendant toute sa première année, Thérèse revient au foyer et fait la joie de tous les siens. Mais Madame Martin meurt en 1877 et toute la famille s'installe à Lisieux, auprès d'Isidore Guérin, frère de la défunte. En 1882, lorsque Thérèse apprend à l'improviste le prochain départ de Pauline, sa seconde mère, pour le Carmel, commence l'étrange maladie (maux de tête, insomnies, éruptions, tremblements, hallucinations) dont elle guérit, à la

30. Nous empruntons les indications de la chronologie du Père Laurentin, *Mythes...*, pp. 204-221.



Pentecôte suivante, grâce au « ravissant sourire de la Sainte Vierge ». Elle rencontre cette même année 1883 le Père A. Pichon, s.j., ami et directeur spirituel de sa famille. En 1886, alors que maux de tête et scrupules ont repris, Thérèse apprend le départ pour le Carmel de Marie, son « unique appui ». Libérée des scrupules en octobre, l'adolescente connaît le 25 décembre, une conversion qui commence, dit-elle, après le séjour d'Alençon et l'arrivée à Lisieux, la troisième période de sa vie. L'année suivante, Monsieur Martin donne les premiers signes de l'artériosclérose cérébrale qui l'emportera et Thérèse obtient à son tour la permission d'entrer au Carmel : son père, son oncle, l'évêque de Bayeux (après le voyage de Rome), et le Carmel se rendent à la douceur de son obstination. Le 9 avril 1888, c'est l'entrée ; le 10 janvier 1889, la prise d'habit, mais Monsieur Martin, de plus en plus fantasque, doit être interné à Caen. Il ne sera pas présent à la profession, le 8 septembre 1890, et Thérèse ne le reverra plus qu'une fois, en 1892, quatorze mois avant qu'il ne s'éteigne au château de la Musse. En 1893, Sœur Agnès (Pauline), élue prieure, associe Thérèse à la Mère sortante, Marie de Gonzague, pour la formation spirituelle du noviciat (que Céline rejoindra à la mort de son père) et lui confie l'abbé M. Bellière comme frère spirituel.

En janvier 1895, Thérèse commence, sur son ordre également, la rédaction de son autobiographie. C'est le *Manuscrit A*, remis à Pauline en janvier 1896. Mais la nuit du jeudi au vendredi-saint, Thérèse connaît sa première hémoptysie et vers le dimanche de Pâques, le début de « l'épreuve de la foi et de l'espérance » comme dit le P. François de Sainte Marie, qui durera jusqu'à la mort. Revenue au priorat la même année, Mère Marie de Gonzague donne un second frère spirituel à Thérèse, le Père A. Roulland. Le 8 septembre et les jours suivants, Thérèse rédige le *Manuscrit B*, qu'elle livre à Sœur Marie du Sacré-Cœur. En avril 1897, Sœur Agnès, déchargée du priorat, commence à noter les dernières paroles de sa sœur, et, apprenant les hémoptysies de

l'année précédente, obtient le 2 juin que Mère Marie de Gonzague demande à Thérèse l'achèvement de son autobiographie ; tel sera le *Manuscrit C*, adressé à la Prieure en charge, et dont la rédaction s'interrompt au début de mois de juillet. Thérèse meurt le 30 septembre 1897 ; l'inhumation a lieu le 4 octobre au cimetière de Lisieux.

Outre les trois manuscrits autobiographiques dont nous avons mentionné la rédaction et qui seront réunis sous le titre *« Histoire d'une Ame »* (= MA ou HA), Thérèse a écrit quelque deux cent soixante-six *« lettres »* et billets, dédicaces, etc. (= LT), du 4 avril 1877 au 24 août 1897, dont la plupart au Carmel. Elle a également composé cinquante-quatre *poésies* (= PN), la première le 2 février 1893 (« La rosée divine ou le lait virginal de Marie ») et la dernière en mai 1897 (« Pourquoi je t'aime, ô Marie »), c'est-à-dire uniquement pendant sa vie de carmélite. Enfin, elle nous a encore laissé huit *récréations pieuses*, composées et jouées au Carmel, entre le 21 janvier 1894 et le 8 février 1897 (= RP).

A ces manuscrits, lettres, poésies et récréations, on ajoute d'ordinaire les paroles recueillies par les proches de Thérèse lors de sa dernière maladie, mais qui nécessitent plus de prudence herméneutique ; ce sont les *Novissima Verba*, réédités critiquement sous le titre les Derniers Entretiens (= NV ou DE). Très utiles également sont les *Conseils et Souvenirs* (= CSC) publiés par Céline, d'abord dans l'*Histoire d'une âme*, et depuis 1952 comme ouvrage autonome.

Le *Ms A*, qui devait raconter la vie de Thérèse, rapporte en fait ses pensées sur les grâces que le Bon Dieu lui a accordées (A 3 r°), depuis la plus lointaine enfance jusqu'à l'Offrande à l'Amour Miséricordieux, en 1895. De l'éveil de sa raison à la mort de sa mère, Thérèse se souvient des sourires et des caresses les plus tendres (A 4 v°). Puis s'étend, depuis quatre ans et demi jusqu'à la quatorzième année, la période douloureuse de la sensibilité excessive, que la bonté paternelle et les départs successifs de Pauline et de Marie pour le Carmel



ne pourront qu'aggraver : la maladie des scrupules de la dizième année s'apaisera dans la « conversion de Noël » de 1886, où Jésus change la nuit de l'âme en torrents de lumière (A 44 v°). Dès lors, Thérèse, « à l'âge le plus dangereux pour les jeunes filles » (A 47 r°) connaît une plénitude d'amour et d'intelligence qui lui donne de réaliser, à travers toutes les réticences, son rêve du Carmel (1888). Mais c'est pour y marcher, à l'insu de l'entourage, par la « voie de la souffrance », du moins jusqu'à l'élection de Mère Agnès (1893) : épreuve de l'effacement paternel, épreuve du retard de la profession, épreuve de la solitude spirituelle, toutes se conjuguent pour préparer la « voie de l'amour » découverte sous le priorat de Pauline (A 80 v°). Alors Thérèse est définitivement assurée de la Miséricorde du Bon Dieu (A 84 v°).

Le *Ms B* reprend, sur le mode majeur, cet hymne à la puissance transformante de l'Amour. Dépassant l'anecdote, le texte relate l'expérience spirituelle d'une découverte décisive, faite durant la retraite personnelle de 1896 : Thérèse trouve, avec sa vocation qu'est l'Amour, sa place dans l'Église et la raison d'une indéfectible espérance en Jésus.

Le *Ms C* achève, pour Mère Marie de Gonzague, de récapituler dans le désir du Ciel les combats et les volontés de Thérèse. Avec la charité fraternelle et la responsabilité apostolique, l'épreuve de la foi trouve dans la prière le secours décisif d'un cœur auquel l'Esprit d'Amour ne manque jamais, malgré les apparences. Thérèse atteint alors le « but général de sa vie » (C 33 v°), qui est d'embrasser par son zèle tout l'univers, comme l'y attire son Bien-Aimé (C 36 v°).

Ayant ainsi posé quelques repères, nous pouvons maintenant considérer plus organiquement les *Manuscrits Autobiographiques* dans le corpus thérésien.

## 2. Les manuscrits dans l'œuvre

Les *Manuscrits Autobiographiques* représentent la composition thérésienne la plus importante : par la longueur, car même si l'on considère séparément les manuscrits, le *Ms A*, rédigé en une année, est encore le plus développé des éléments du corpus ; par la situation à la fin de la vie de Thérèse, c'est-à-dire en sa pleine maturité ; mais surtout par le contenu, que les autres écrits éclairent sans jamais remplacer. Il nous semble intéressant, pour exposer ces liens organiques, de nous informer d'abord sur les intentions de Thérèse à l'égard de son œuvre (a) ; nous reviendrons ensuite à la dynamique de l'ensemble du corpus thérésien (b).

### a) *Thérèse et ses destinataires*

Lorsqu'il publia en 1950 *« Le problème de l'Histoire d'une Ame et des Œuvres Complètes de Sainte Thérèse de Lisieux »*[31], l'abbé A. Combes s'attacha à la question des destinataires de Thérèse en s'appuyant sur les témoignages donnés au Procès Informatif Ordinaire (= PO) et au Procès Apostolique (= PA). A sa suite et avec tous les commentateurs, nous tiendrons pour assuré que le *Ms A*, commandé non sans hésitation par Mère Agnès, a été intégralement écrit pour le cercle restreint de la proche famille[32] ; que le *Ms B*, adressé à Jésus, fut offert, dans les jours suivant sa composition, à Sœur Marie du Sacré-Cœur ; et que le *Ms C*, voulu par Mère Marie de Gonzague à l'instigation de Pauline, fut rédigé pour fournir des éléments à la future notice

31. Aux éditions Saint Paul.
32. Car cette dernière partie fut envoyée chez M. Guérin (PO Sœur Marie du Sacré-Cœur, 237) ; la question de l'origine, de la composition et des modifications de l'HA est déjà traitée par Mère Agnès en PO 146-149 et PA 201-203.



nécrologique. « Mais... si dès lors Thérèse savait qu'elle écrivait pour un certain public, ce public était limité à la famille carmélitaine et surtout, ce n'était pas son propre texte qui devait l'atteindre directement : c'était la circulaire rédigée par Mère Marie de Gonzague et Mère Agnès de Jésus[33] ». Il faut ajouter que dans les derniers mois de sa vie, Thérèse a prévu « que cette composition serait un moyen d'apostolat »[34] et qu'elle semble avoir chargé Mère Agnès d'en mener à bien la diffusion[35]. « L'Histoire printanière d'une petite fleur blanche écrite par elle-même et dédiée à la Révérende Mère Agnès de Jésus », le « souvenir de retraite » partagé à Sœur Marie du Sacré-Cœur, la fin du « Chant des Miséricordes » confiée à Mère Marie de Gonzague, voilà la titulature, humble et fraternelle, qui caractérise un document tout entier conçu de l'obéissance et né dans la charité[36].

Les autres œuvres de Thérèse sont marquées du même sceau. L'impressionnante *Correspondance* couvre presque toute la vie, dès l'âge de quatre ans[37]. Elle s'adresse à 26 destinataires, dont 9 membres des familles Martin et Guérin qui recevront 210 des 266 lettres. Céline (67 LT) et Pauline (41 LT) sont toujours privilégiées, mais l'Abbé Bellière (11 LT) et le Père Roulland (6 LT) prennent, avec Sœur Marie de la Trinité, novice (8 LT) une place de choix dans les dix-huit derniers mois[38]. Certaines lettres de Thérèse sont capitales pour la compréhension de sa pensée. Citons particulièrement la LT 196 du 13 (?) septembre 1896, à Sœur Marie du

33. A. Combes, *Le problème...*, p. 79.
34. PO Sœur Geneviève 274 et C.J. 1.8.2., etc. (nous citons sous ce dernier sigle la partie des DE due à Mère Agnès de Jésus).
35. Cf. François de Sainte Marie, dans l'introduction aux MA (édition courante) Carmel de Lisieux, 1957, p. XIII.
36. Ms C 17 v°.
37. Thérèse avait de qui tenir : le Père S.J. Piat a édité en 1957 sous le titre : *« Correspondance Familiale de Zélie Martin. Fragments »*, à l'Office central de Lisieux, 217 lettres de Madame Martin.
38. Cf. *Correspondance Générale* (CG), Cerf-DDB, 1972, t. I, pp. 76-77.

Sacré-Cœur, par laquelle Thérèse lui dédie la seconde partie du *Ms B*, mais surtout, trois jours plus tard, la LT 197 qui en constitue l'indispensable exégèse ; la LT 226 du 9 mai 1897 au Père Roulland, sur « la justice du Bon Dieu ; et la LT 258 du 18 juillet 1897 à l'Abbé Bellière, à propos du ciel et de l'« Ascenseur de l'amour ». On voit ainsi que les joyaux de l'épistolaire thérésien s'adressent à ceux des correspondants qui n'avaient tout d'abord pas saisi la « doctrine » de leur auteur.

Les *Poésies* de Thérèse pourraient se distinguer de l'ensemble des œuvres en ce qu'elles furent, pour quelques-unes d'entre elles, spontanément composées[39] et parfois diffusées par Thérèse hors du monastère[40] ; c'est également la seule partie de ses écrits dont Thérèse elle-même ait préparé, dès le début de 1897, la révision et l'édition[41]. Cependant, on fera remarquer aussi que la première poésie fut composée à la demande de Sœur Thérèse de Saint Augustin, celle même qui fit pratiquer à la jeune carmélite une charité héroïque[42]. La plupart des *« Poésies »*, d'ailleurs destinées au chant, seront ainsi dédiées à ses consœurs (42 sur 54), à ses cousins (3) et au Père Pichon (1) ; des huit dernières, « composées pour elle-même », comme l'on dit, l'une l'est en souvenir de son père (PN 8), une autre en pensant au Père Roulland (PN 35), cinq encore sont dédicacées à des habitants célestes et une seule, *« Vivre d'Amour »* (PN 17), surgit, sans autre raison, pendant l'adoration

39. Pour elle-même : PN 8, 17, 35, 44, 47, 50, 54 et peut-être 46 ; pour d'autres, PN 3, 13, 30, 43 ; dans les Poésies Supplémentaires (= PS), on retiendra, pour elle-même : PS 8 ; pour autrui : PS 1 et 2.

40. Au P. ROULLAND, Thérèse avait envoyé, en 1896, copie de PN 26, 30, 5, 17, 24, 3, 23, 20, 34, 35 et RP 3 ; plus tard, encore PN 47. A l'Abbé BELLIÈRE, elle avait fait parvenir en 1897, PN 26, 36, 5, 3, 17, 47, 24, 43, 23, 34, 44, 4, RP 7, PN 46, 45, 40, 48, 18bis. On voit ainsi apparaître les poèmes que Thérèse aimait destiner à de pareils correspondants.

41. Voir *Poésies II*, édition du Centenaire, Cerf-DDB, 1979, pp. 25 et suivantes ; nous tirons de l'excellente introduction la plupart des renseignements concernant les PN mentionnés dans ce paragraphe.

42. Ms C 14 r° ; cfr *Poésie II...*, p. 47.



eucharistique, lors des « Quarante-heures » de février 1895.

Les *Récréations Pieuses* enfin vont de *« La Mission de Jeanne d'Arc »* (RP 1) à *« Saint Stanislas Kostka »* (RP 8). Ces pièces en prose et en vers furent jouées et chantées lors de diverses fêtes de la Communauté[43]. On sait que leur réception n'alla pas toujours sans heurt pour la jeune dramaturge[44] mais aussi que Thérèse y rappelle à ses sœurs, sur le ton du divertissement, de graves vérités[45]. Deux récréations sont consacrées à Jeanne d'Arc (RP 1 et 3), trois aux mystères de l'incarnation de Jésus (RP 2, 5 et 6), une au temps de Béthanie (RP 4), une au combat contre le Prince des ténèbres (RP 7) et la dernière, déjà citée, est transparente du souci de Thérèse de « travailler encore au salut des âmes », « dans le paradis[46] ». Comme les *Poésies*, ces *Récréations Pieuses*, une fois publiées, s'avéreront une source capitale pour la compréhension de ce que l'on est tenté d'appeler les « actes » thérésiens.

### b) *Les Manuscrits Autobiographiques et l'œuvre de Thérèse*

Indiquer, comme nous venons de le faire, combien les œuvres de Thérèse lui échappent par l'initiative comme par la destination ne suffit pas, si l'on désire serrer de plus en plus près son acte d'écriture. A ce niveau proprement textuel, nous avons à lire les écrits d'un autre point de vue, celui de leur capacité d'établir ou d'indiquer la communication[47].

43. Le Père François de Sainte Marie, *MA*, t. 1, pp. 18 et s. donne la description brève des documents.

44. PN II, p. 28.

45. Cf. *Le Triomphe de l'Humilité*, RP 7, Cerf-DDB, 1975, p. 14.

46. RP 8 in fine ; nous devons à la gentillesse de Sœur Cécile, du Carmel de Lisieux, d'avoir pu lire le texte dans sa version authentique, à paraître bientôt.

47. Pour tout cet alinéa, nous tirons notre profit, sans toujours les suivre, des études très suggestives de J. COURTES, parues dans la Revue d'Ascétique et de Mystique (= RAM) et qui nous semblent la première application des méthodes des sciences de la communication aux écrits thérésiens ; nous les mentionnons toutes, même si nous ne les avons pas toutes utilisées :

Les premiers écrits thérésiens étaient donc des lettres, nées du désir d'entrer dans un entourage à la plume facile (LT 1, 2, 3). Le dernier autographe ressortit au même genre littéraire, puisqu'il s'agit d'une dédicace au crayon, au verso de la dernière image peinte (LT 266 du 25 août 1897). Entre ces deux extrêmes, la capacité de communiquer s'est profondément modifiée : il faut se souvenir de l'inhibition concommitante à l'entrée de Pauline au Carmel (1882), de la difficulté persistante après la libération de Noël 1886, de la nécessité de recourir à un brouillon, parfois demandé à Mère Agnès, jusque dans la vie cloîtrée ; c'est dans la *correspondance* avec Céline que l'aisance commence à se manifester, vers les années 1891-1892 et c'est en 1893 que Thérèse accède à un don d'expression qui ne cessera de se parfaire jusqu'à sa mort. Elle compose en février 1893 sa première *poésie* ; en décembre 1893 — janvier 1894, sa première *pièce* sur Jeanne d'Arc ; en janvier 1895 débute la rédaction du *Ms A*. A l'automne 1895, Thérèse peut écrire : « ...(maintenant) j'exprime mes pensées avec une très grande facilité » (Ms A 71 r°)[48]. Ainsi, les MA, qui procèdent comme les autres œuvres de mobiles extérieurs à la Sainte, peuvent-ils nous apparaître comme l'état le plus achevé d'un dialogue toujours repris et qui révèle cette fois la structuration profonde de son surgissement, nous allons le montrer.

— *Les citations scripturaires dans les MA de Thérèse de Lisieux*, RAM, t. 44, 1968, 217-231.
— *Les citations bibliques dans la Correspondance de Thérèse de Lisieux, RAM, t. 44, 1968, 63-85.*
— *La thématique du Ms B*, RAM 45, 1969, n° 177, 79-91.
— *Essai d'analyse fonctionnelle du Ms B*, RAM 179, 1969, 283-310.
— *La spiritualité des MA de Sainte Thérèse de Lisieux comme système de représentation mythique*, RAM 46, 1970, n° 183, 183-218.
— *Le « dire » dans les MA de Thérèse de Lisieux*, RAM 46, 1970, n° 184, 411-428.

48. Certes Thérèse parle ici plutôt de son ouverture d'âme que de son écriture ; mais pour tout ce paragraphe, voir la CG I, Introduction, p. 71 et note 53.



Car si dans les *Récréations Pieuses* Thérèse dit et se dit en filigrane, si dans les *Poésies* elle dévoile « (ses) sentiments (ou plutôt ceux de la carmélite) pour répondre aux désirs de (ses) sœurs[49] », si dans la *Correspondance* elle s'exprime en fonction de destinataires toujours multiples[50], dans les *Manuscrits Autobiographiques* elle répond par des moyens nouveaux à des exigences inusitées.

Chacun des manuscrits commence par une adresse filiale à l'égard de trois destinataires singuliers : « C'est à vous, ma Mère chérie... » ; « O ma Sœur chérie... votre petite fille » ; « Ma Mère bien aimée... ». Chacun aussi se termine sur le mot « amour », en trois acceptions différentes, d'ailleurs : « ... le cantique nouveau de l'Amour » ; « ... de petites victimes dignes de ton AMOUR » ; « ...que je m'élève à lui par la confiance et l'amour ». Dès leur début, les premier et troisième manuscrits sont désignés comme une « histoire » ou plutôt un « chant » qui va des « timides rayons de l'aurore » aux « brûlantes ardeurs du midi ». Le manuscrit B constitue, en interlude, la « confidence » d'un « secret » et le don d'un « souvenir de retraite ». Ainsi, l'anamnèse proposée aux premières lignes « dédiées » à Mère Agnès se poursuit-elle dans la lettre « demandée » par Sœur Marie du Sacré-Cœur aussi bien que dans le manuscrit « désiré » par Mère Marie de Gonzague.

Le travail qu'opère Thérèse vaut pourtant à ses propres yeux en raison d'autres instances, données au début du *Ms A* : Jésus et Marie tout d'abord, le Saint Évangile et toute l'Écriture ensuite[51]. En progressant

49. LT 220 à l'Abbé Bellière, 24 février 1897, cité dans *Poésies, Un Cantique d'amour*, Cerf-DDB, 1979, p. 34.
50. CG, t. 1, Introduction, p. 71 : « ... à l'exception des billets échangés à l'intérieur du Carmel — il y faut le consentement de la prieure — il est peu de lettres de Thérèse qui aient été lues de leur seul destinataire. Aux Buissonnets, pas de correspondance réservée. Au Carmel, tout message destiné à l'extérieur est lu par la supérieure, selon l'usage du temps, et, en plus d'un cas, par ses sœurs aînées. »
51. Ms A 2 r° .

dans la reprise de son enfance par le résumé fréquent des épisodes narratifs, Thérèse n'introduit pas seulement à la juste perception de son texte, mais elle prend distance de sa répétitivité et se livre en réalité à un discours réflexif qui est moins narration que communication. De même, dans le *Ms B*, elle condense pour sœur Marie du Sacré-Cœur l'essentiel du message qui vient après la Lettre, en sorte que la lectrice se trouve face à la source de l'inspiration plutôt que dans le déploiement où celle-ci se trahit[52]. Enfin, dans le *Ms C*, la répétition inlassable de ce que l'interlocutrice sait déjà n'est interrompue que par la mort, c'est-à-dire l'achèvement qui permet, plus encore que la question (*Ms A*) ou l'appel (*Ms B*) de clôture des textes précédents, l'accès à la totalité de l'énonciation du souvenir.

Basé sur un « redire permanent », caractérisé par une « transmissibilité fondamentale »[53], le texte thérésien réarticule encore des discours parallèles, et particulièrement celui de l'Écriture. Si l'on compte, pour les 84 folios du *Ms A*, 39 citations (implicites ou explicites) de l'Ancien Testament, on en trouve 10 pour les 5 folios de *Ms B* et 28 pour les 36 folios du *Ms C* lequel apparaît comme le plus « intertextué ». Mais pour le Nouveau Testament, on dénombre respectivement 52, 8 et 53 citations ; c'est dire que la référence est constante. Et l'on peut considérer que l'allusion est plus fondatrice encore, dans sa permanence, puisque Thérèse, par l'appel à ce discours parallèle, indique en réalité qu'il peut se substituer au sien.

Le propre de la citation est en effet de fournir un meilleur éclairage au discours qu'elle vient illustrer. L'abondance des citations scripturaires qui inondent

52. Ms B 5 v° : « Mais pourquoi désirer communiquer tes secrets d'amour, ô Jésus, n'est-ce pas toi seul qui me les as enseignés et ne peux-tu pas les révéler à d'autres ? »

53. Ces expressions sont de J. Courtes, *Le « dire »...*, dont nous nous inspirons ici largement.



les manuscrits thérésiens, révèle l'émergence d'un autre texte, celui de l'Écriture inspirée. Complémentaire du « dit » thérésien, la présence constante du « grand livre chrétien » indique un « dicible » plus ample, celui que les assertions thérésiennes désignent continuellement comme le fondement de leur autorité[54]. La référence à l'Écriture constitue chez Thérèse non seulement l'accréditation de son discours, mais le signe d'une concordance qui fait s'équivaloir (non s'identifier) le dicible et le dit, le dire et le redire, dans l'harmonie foncière d'une même inspiration.

Les incises critiques de l'écrivain, qui ponctuent épisodiquement les *MA* constituent, quant à elles, comme un texte marginal, révélateur d'un hors-texte indicible ; ainsi « ... il est des choses que le cœur sent mais que la parole et même la pensée ne peuvent arriver à rendre » (Ms A 14 v°) ; « ... il est impossible à la parole humaine de redire des choses que cœur humain peut à peine pressentir » (Ms B1 r°) ; « Je voudrais pouvoir exprimer ce que je sens, mais hélas ! Je crois que c'est impossible » (Ms C 5 v°). Or c'est précisément la faille provoquée par cet indicible qui permet le renouvellement incessant de la communication. Et c'est par là aussi que les images, les visions et les rêves entrent comme naturellement dans le champ de l'écrit thérésien.

C'est que Thérèse cherche avant tout à « rendre », à « redire », à « exprimer » moins un « discours supérieur et absolu » dont le sien ne serait qu'un pauvre reflet[55] que l'expérience originaire, divine, qui l'a tout d'abord affectée. L'autobiographie thérésienne est ainsi la représentation d'un passé donné en présent, rappelé et donc renouvelé, par le moyen d'une écriture défaite dès le principe de toute prétention à l'originalité. La forme narrative y est constamment ramenée au

54. Voir les articles complémentaires de J. Courtes : *« Le "dire"... »* et *« Les citations scripturaires dans les MA... »* cités note 46.

55. *Le « dire »...*, p. 421.

processus de communication d'un double sujet, Thérèse et Jésus, qui précède l'objet de l'interlocution. Enfin le texte thérésien est moins un « dit » qu'un « dire », puisqu'il instaure, en s'effaçant dans l'Écriture, la possibilité d'une transmission de la parole donnée qu'il est désormais loisible de reprendre, en écho.

Nous pouvons conclure en répondant à une dernière interrogation : Thérèse a-t-elle jamais écrit, tout au long de sa vie, autre chose qu'une lettre inspirée par et destinée à Pauline ? On est certes frappé de lire, dès la première lettre : « Pauline m'a dit de vous écrire, elle me tient sur ses genoux... », lorsqu'on se souvient en même temps que Thérèse entreprit de composer des poésies selon l'exemple et avec les avis de sa sœur[56], que la première récréation fut écrite pour la fête de la jeune prieure[57] et que c'est elle encore qui, après avoir commandé la rédaction du premier manuscrit, obtint que Thérèse fut requise de composer le troisième. Mais ce serait là une vue par trop superficielle. Le rôle de Marie (Sœur Marie du Sacré-Cœur) ne fut pas moindre. N'est-ce pas d'elle que naquit l'idée de faire rappeler à Thérèse leurs souvenirs d'enfance[58], n'est-ce pas elle encore qui sollicita et obtint que Thérèse livrât le fulgurant manuscrit B, elle enfin qui fut à l'origine du dernier et saisissant poème de Thérèse « Pourquoi je t'aime ô Marie » ? Et que dire de Céline (Sœur Geneviève de la Sainte Face, devenue, après la canonisation, Geneviève de Sainte Thérèse) qui a rouvert en sa jeune sœur les sources de l'écriture, à partir d'entretiens inépuisables, et qui fut aussitôt associée à l'Acte d'Offrande du 9 juin 1895 ? On ajoutera encore, pour compléter le cercle familial, que Léonie (Sœur Françoise-Thérèse, de la Visitation), a sans doute reçu les

56. Laquelle néanmoins commença par la recevoir fraîchement, cf. PN II, p. 28.
57. MA, t. 1, p. 18.
58. PO, Mère Agnès, p. 146 ; M. du Sacré-Cœur, p. 137, etc.



lettres les plus explicites au sujet de la petitesse et de l'enfance thérésiennes (LT 191...). Bref, il est clair que toutes les sœurs Martin ont contribué, dans leurs situations respectives, à l'émergence d'une écriture qui les a de toutes parts débordées. A cet égard, on notera que Mère Marie de Gonzague a soutenu l'élargissement de la communication, de plusieurs manières : en maintenant Thérèse dans son rôle de maîtresse des novices adjointe, en lui donnant son second frère spirituel, en lui offrant d'achever, par une méditation sur la charité fraternelle, le travail entrepris dans les premiers manuscrits que la mort entre les mains d'une telle prieure scellera.

Du point de vue formel, les *MA* sont l'œuvre la plus achevée de Thérèse de Lisieux. Ils surgissent dans son dire après les lettres, les poésies, les récréations pieuses, dont la production ne tarit pas pour autant. Mais les manuscrits récapitulent la discursivité, le lyrisme, la dramatique des autres écrits, sous l'humble apparence du chant de la mémoire que la Miséricorde a restaurée. Ils représentent ainsi le dire le plus efficace de Thérèse, celui où la grâce est attestée comme source de la vie autant que du destin. L'évocation des grands et des petits combats d'une « âme » étroitement unie à son Aimé[59] constitue la mise en évidence d'un dialogue plus fondateur que l'interlocution où il se trouve donné : Thérèse écrit l'histoire de son âme à partir de l'entretien incessant qu'elle mène avec Jésus au cœur de tout discours. Ces remarques une fois posées, voyons comment la Sainte Face donne à ce cœur à cœur son visage le plus convaincant.

59. Ms C 36 r°.

## II

## LA SAINTE FACE DANS L'HISTOIRE D'UNE AME

Thérèse écrira au Carmel plusieurs prières consécratoires qui sont autant d'étapes de son dire intérieur ; mais sa plume forge aussi, dès avant son entrée, les symboles divers où s'abrite sa lecture de l'amour divin. Après avoir indiqué ces « écrits sacrés », nous analyserons leur plus insigne représentant, l'*Acte d'Offrande à l'Amour Miséricordieux* (1). Puis nous esquisserons le jeu de quelques symboles choisis, que *la Sainte Face* éclaire de sa singulière beauté (2).

### 1. Les billets sacrés et l'Acte d'Offrande

« A l'instigation d'un religieux très éclairé auquel elle avait confié ses peines (au sujet de la foi), elle portait sur elle le texte du *Symbole des apôtres* qu'elle avait écrit de son sang[60] ». Le procédé avait en effet été suggéré à Thérèse par le Père Godefroid Madelaine (octobre 1896) mais c'est elle qui choisit ce mode de transcription. Déjà le 8 septembre 1890, jour de sa

60. PO, p. 27, art. 32 du Vice-Postulateur, R. de Teil et p. 276, déposition de Geneviève de la Sainte-Face ; rappelons que l'édition française du Procès est publiée sans grand apparat critique.



profession, Thérèse porte sur son cœur un *billet* où elle demande l'innocence, la paix, l'amour, le martyre, l'oubli (« comme un petit grain de sable à toi, Jésus »), le salut de toute damnation, et le pardon de son audace[61] : tout le texte est une supplication. Dans le courant de l'année 1896, la jeune « maîtresse des novices » compose une prière de consécration, unique parmi les 21 prières dont nous attendons encore, pour la plupart, la publication : c'est une *consécration à la Sainte-Face*[62], signée « Th. de l'Enfant-Jésus et de la Ste Face — M. de la Trinité et de la Ste Face — G. de Ste Th., Marie de la Ste Face ». Thérèse partage ainsi une dévotion qu'elle-même reçut, mais qui prend dans sa vie un relief tout particulier, nous y reviendrons.

L'*Acte d'Offrande à l'Amour Miséricordieux* du 9 juin 1895 avec son sous-titre « Offrande de moi-même comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu » constitue le vestige le plus célèbre des « écritures saintes » de Thérèse, celui qu'elle porta, lui aussi, toujours sur son cœur[63]. Surgi d'une inspiration pendant la messe du dimanche de la Trinité, le geste d'offrande, distraitement autorisé par Mère Agnès, fut aussitôt proposé à Sœur Geneviève (Céline)[64]. Prononcé par les deux sœurs le 11 juin, communiqué plus tard à Sœur Marie du Sacré-Cœur (qui y résista d'abord) et à Sœur Marie de la Trinité (qui hésita), cet « acte de donation » représente une étape majeure dans la découverte thérésienne de la voie de l'amour[65].

Le don de Thérèse implique d'ailleurs autant la docilité que la responsabilité fraternelles. Sœur Marie

61. Texte donné dans les MA, Carmel, 1957, p. 317.
62. Décrite dans l'édition scientifique des MA, t. I, 20-21 ; d'après CG II, p. 892, note k, la Consécration à la Sainte Face date du 6 août 1896 ; cf. aussi PN 36, présentation.
63. Texte donné dans les MA, Carmel 1957, Annexes 318-320.
64. PO, Sœur Geneviève de la Sainte Face, 280.
65. Voir l'exégèse qu'en donne Thérèse dans le Ms A 84 r°.

du Sacré-Cœur obtint de sa filleule qu'elle ajoutât deux mentions du cœur de Jésus (« et dans son Cœur brûlant d'amour » ; « de consoler votre Cœur sacré »). Mère Agnès soumit le texte, à la demande de l'auteur, au Père Lemonnier, « théologien », qui fit remplacer les « désirs infinis » par des « désirs immenses »[66]. De tous les billets sacrés que Thérèse copie ou fait recopier, dit et fait redire, l'Acte d'Offrande est la plus forte trace d'un engagement de la fidélité contre la dispersion du vouloir et le texte de référence le plus persistant, celui qu'elle « répétera » « bien souvent » pendant sa maladie, celui qu'on trouvera sur elle à l'approche de la mort[67].

Notons cependant que ce texte n'est pas, comme le billet de profession susdit, encarté entre les folios du *Ms A*. Mais sa situation est bien plus marquante encore, puisque c'est par le dévoilement de la prière dont il a surgi que s'achève le premier manuscrit — comme si l'Acte d'Offrande constituait lui-même l'« abrégé » de l'histoire de la vie religieuse de Thérèse. Sa brève exégèse, qui tient sur les deux faces du folio 84, donne à la plus longue période de sa vie (1874-1895) d'être conclue par cette profession : « ... ce dont je suis certaine, c'est que la Miséricorde du Bon Dieu l'accompagnera (la petite fleur) toujours, c'est que jamais elle ne cessera de bénir la Mère chérie qui l'a donnée à Jésus, éternellement elle se réjouira d'être une des fleurs de sa couronne... Éternellement elle chantera avec cette Mère chérie le cantique toujours nouveau de l'Amour... ». L'avenir est dans la Miséricorde du compagnon et la bénédiction du passé, l'éternité est dans la joie d'une reconnaissance devenue chant commun de l'Amour. Comment Thérèse arrive-t-elle à voir dans les relations filiales une dynamique de compagnonnage et un chemin de nouveauté infinie ? C'est précisément de ce passage au Face à Face que

66. PO, Mère Agnès de Jésus, 158-159.
67. *Idem.*, p. 161 ; DE I (29.7.9), pp. 287 et 501 et DE II, pp. 208-209.



témoigne l'Acte d'Offrande que nous allons maintenant lire de plus près.

L'examen du fac-similé de l'original nous réserve d'abord quelques surprises. Si les corrections précédemment décrites y figurent déjà, d'autres éléments du texte, toujours de la main de Thérèse, apparaissent nettement en surcharge. Nous nous permettrons de les mettre entre parenthèses dans la copie que nous donnons ci-dessous. Mais il faut constater, de plus, que Thérèse n'a pas écrit le fameux titre : « Acte d'Offrande à l'Amour miséricordieux », pas plus que l'amplification finale « de l'an de grâce » (1895). Sauf en un cas, il est pratiquement impossible de distinguer, comme le fait encore l'édition la plus récente, les mots à mettre en italiques. Et la ponctuation est beaucoup plus négligée qu'on ne le laisse supposer. Nous voici donc tenue, sans même poursuivre l'inventaire, de faire notre propre copie, en respectant le plus possible le graphisme bien particulier de notre auteur.

Le texte commence par l'en-tête du Carmel et par le titre voulu par Thérèse (Offrande de moi-même comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu), il se conclut par une signature à la titulature complète (initiales des prénoms de baptême, prénom usuel, juxtaposition des deux mystères du nom religieux, situation dans la vie carmélitaine) et par la double datation, liturgique et civile, de la fête. Nous sommes donc devant un document très officiel qui reprend en quelque sorte toute l'identité, reçue et choisie, de Thérèse. Notons que les indices d'identification sont enclos dans les signes les plus usuels du Carmel : l'ouverture sous la mention de J(ésus), M(arie), J(oseph), T(hérèse d'Avila), la déclaration dernière de rel(igieuse) carm(élite) ind(igne). C'est donc comme religieuse carmélite indigne et sous la protection des figures tutélaires du Carmel que Thérèse s'offre elle-même comme Victime d'Holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu.

J.M.J.T.
Offrande de moi-même comme Victime d'Holocauste
à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu

(1)(2) O mon Dieu ! Trinité Bienheureuse, je désire vous Aimer et vous faire Aimer, travailler pour la glorification de la Sainte Église en sauvant les âmes qui sont sur la terre et en délivrant celles qui souffrent dans le purgatoire[67bis].

(3) Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver au degré de gloire que vous m'avez préparé dans votre royaume en un mot je désire être Sainte, mais je sens mon impuissance et je vous demande, ô mon Dieu, d'être vous-même ma Sainteté. Puisque vous m'avez aimée, jusqu'à me donner votre Fils unique pour être mon Sauveur et mon Époux, les trésors infinis de ses mérites sont à moi, je vous les offre avec bonheur, vous suppliant de ne me regarder qu'à travers la
(5) Face de Jésus (et dans son Cœur brûlant d'Amour). Je vous offre encore tous les mérites des Saints ((qui sont au ciel et sur la terre)), leurs actes d'amour et ceux des Anges, enfin je vous offre, ô Bienheureuse Trinité (l'Amour et) et les mérites de la Sainte Vierge (ma Mère chérie) c'est à elle que j'abandonne
(6) mon offrande la priant de vous la présenter. Son Divin Fils (mon Époux Bien Aimé) aux jours de sa vie mortelle nous a dit : « Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom il vous le donnera ».

(7) Je suis donc certaine que vous exaucerez mes désirs ; je le sais, ô mon Dieu, plus vous voulez donner, plus vous faites désirer.
(8) Je sens en mon cœur des désirs immenses et c'est avec confiance que je vous demande de venir prendre possession de
(9) mon âme. Ah ! je ne puis recevoir la Ste Communion aussi souvent que je le désire, mais, Seigneur, n'êtes-vous pas le
(10) Tout-Puissant ?... Restez en moi comme au tabernacle, ne vous éloignez jamais de votre petite hostie.....

(11) Je voudrais vous consoler de l'ingratitude des méchants et je vous supplie (corr. de prie) de m'ôter la liberté de vous déplaire, si par faiblesse je tombe quelquefois qu'aussitôt votre Divin Regard purifie mon âme, consumant toutes mes imperfections comme le feu qui transforme toute chose en lui-même.....

67bis. Le manuscrit porte encore ceci : « (enfin mon Dieu je voudrais me rendre digne de ma vocation en aidant vos apôtres à conquérir pour vous tous les cœurs) ». Le contenu de toute cette parenthèse est écrit, puis barré par Thérèse.



(12) Je vous remercie, ô mon Dieu, de toutes les grâces que vous m'avez accordées en particulier de m'avoir fait passer par le
(13) creuset de la souffrance. C'est avec joie que je vous contemplerai au dernier jour portant le sceptre de la Croix puisque vous avez daigné me donner en partage cette Croix si précieuse, j'espère au Ciel vous ressembler (parfaitement) et voir briller sur mon corps glorifié les sacrés stigmates de votre
(14) Passion..... Après l'exil de la terre, j'espère aller jouir de vous dans la Patrie mais je ne veux pas amasser des mérites pour le Ciel, je veux travailler pour votre seul Amour, dans l'unique but de vous faire plaisir (de consoler votre Cœur Sacré en vous sauvant des âmes qui vous aimeront éternellement).

(15) Au soir de la vie je paraîtrai devant vous les mains vides, car je ne vous demande pas, Seigneur, de compter mes œuvres.
(16) Toutes nos justices ont des taches à vos yeux, je veux donc me revêtir de votre propre Justice et recevoir de votre Amour la possession éternelle de Vous-Même, je ne veux point d'autre trône et d'autre couronne que Vous, ô mon Bien Aimé.....

(17) A vos yeux, le temps n'est rien un seul jour est comme mille ans, vous pouvez donc en un instant me préparer à paraître devant vous.....

(VERSO)

(18) Afin de vivre dans un acte de parfait Amour JE M'OFFRE COMME VICTIME D'HOLOCAUSTE À VOTRE AMOUR MISÉRICORDIEUX, vous suppliant de me consumer sans cesse, laissant déborder en mon âme les flots de tendresse infinie qui sont renfermés en vous (et qu'ainsi) je devienne Martyre de votre Amour ô mon Dieu !.....

(19) Que ce martyre après m'avoir préparée à paraître devant vous me fasse enfin mourir et que mon âme s'élance sans retard dans l'Eternel embrassement de Votre Miséricordieux Amour !...

(20) Je veux ô mon Bien Aimé, à chaque battement de mon cœur vous renouveler cette offrande un nombre infini de fois, jusqu'à ce que les ombres déclinent et qu'alors je puisse vous redire mon Amour dans un Face à Face éternel !.....

M.F. Thérèse de l'Enfant-Jésus, de la Ste Face
rel. carm. ind.

Fête de la Très Sainte Trinité
Dimanche : 9 juin 1895

Le titre est lui aussi extrêmement précis : il s'agit d'une offrande dont l'objet est identique au sujet ; cette offrande se fait sous mode déterminé, celui de la victime (donc de l'offrande vivante) tout entière brûlée ; et ce, par l'Amour du Cœur le plus sensible à la misère, celui du Dieu Bon. On ne peut évidemment s'empêcher d'admirer les concordances avec l'offrande eucharistique dont le titre de Thérèse synthétise bien des aspects.

La première phrase commence par une interjection, un appel au Dieu trine, l'expression d'un désir de Thérèse. La dernière phrase formulera une volonté de Thérèse, un appel au Bien-Aimé, une exclamation qui se suspend d'elle-même. Entre cette interjection et cette suspension, de cet appel à ce quasi-prénom, le désir est devenu volonté d'un « je » partout présent au « vous » qu'il interpelle. Regardons de plus près ce long colloque qu'est l'offrande de Thérèse.

« Je désire... je désire... enfin je désire... mais je sens mon impuissance... et je vous demande... ». Tel est le premier mouvement toujours si caractéristique de Thérèse : le désir qui ne peut s'accomplir cherche au-delà de lui-même, dans sa raison d'être, les chemins promis à son exaltation. « Puisque vous m'avez aimée » (voilà l'appui décisif)... je vous offre... je vous offre... enfin je vous offre... j'abandonne mon offrande » : le processus s'achève-t-il, comme il semble, dans son abandon ? C'est précisément ici que l'Écriture (Jn 15, 16) vient à la rescousse de la permanence du désir : « ...vous exaucerez mes désirs... vous faites désirer... je sens des désirs immenses... ». Même la Sainte Communion ne réussit pas à établir cette demeure sans reprise, cette transsubstantiation désirée (« Restez en moi comme au tabernacle, ne vous éloignez jamais de votre petite hostie »).

« Je voudrais... je vous supplie... » poursuit la demanderesse. Puis, brusquement, après mention du feu consommateur et transformateur, « je vous remercie (de la souffrance) »... et « j'espère... vous ressembler... j'espère aller jouir de vous ». Ici l'impuissance du désir se mue en espérance, en raison d'une expérience (de la souffrance), d'un partage (de la Croix) qui font présager une ressemblance et une gloire touchant jusqu'au corps blessé.



« Mais », reprend Thérèse — et nous voici à nouveau portés plus loin qu'un apparent achèvement — « je ne veux pas... je veux » (vous faire plaisir) ; « je ne vous demande pas... je veux donc »... ; et finalement vient la déclaration décisive : « je ne veux point d'autre (...) que vous ». La citation de l'Écriture (Ps 89, 4) atteste devant Dieu la logique de cette volonté ultime : « vous pouvez donc... ».

Pour en savoir plus, il faut tourner la page, et voir, en grandes lettres, ce « JE M'OFFRE » unique du texte, et ce dernier « Je veux » dont l'objet se focalise singulièrement sur la répétition de l'offrande, seul moyen de « pouvoir » dans un autre temps, « redire » l'Amour dans une éternelle mise en présence.

Quel est donc le chemin que parcourt Thérèse, sur quoi donc porte au juste l'offrande à l'Amour ? Notre lecture elliptique nous l'a indiqué déjà : Thérèse est présente comme sujet principal des trois quarts des propositions du texte, et pour le reste, elle se fait représenter par les pronoms possessifs de la première personne du singulier (mon, moi, me). Ces cinq phrases « mineures » peuvent retenir notre attention, parce qu'elles sont comme les charnières du texte, les lieux où le sens se déprend de ses impasses pour rebondir plus haut. Il s'agit des propositions 1, 6, 10, 17 et 19 de notre numérotation. Nous poursuivrons par leur commentaire notre exégèse.

(P 1) « *O mon Dieu !* ». C'est l'entrée du texte et l'appel à l'interlocuteur si fréquent chez Thérèse, sa manière d'adresse qui va bien plus loin qu'un soupir du cœur. Thérèse invite pressamment à l'écoute, convoquant à la fois son Dieu et elle-même sous ce mode de la supplication.

(P 6) *« Son Divin Fils (mon Époux Bien Aimé) aux jours de sa vie mortelle nous a dit : "Tout ce que vous demanderez à mon Père en mon nom il vous le donnera »*. Nous avons déjà remarqué l'apparition de la citation johannique en contrepoint à l'abandon de l'offrande trois fois répétée : les trésors infinis des mérites du Fils, tous les mérites des Saints et des Anges, l'Amour et les mérites de la Sainte Vierge, ont été présentés à travers la Face de Jésus et par la Mère chérie. Triple offrande qui répondait au triple désir d'aimer et de faire aimer la Trinité Bienheureuse, d'accomplir parfaitement sa volonté et sa gloire, d'être sainte de la Sainteté même de Dieu. Du désir à l'offrande, nous l'avons vu, la faille de l'impuissance n'a pu être franchie que par l'amour de Celui qui a donné son Unique. Mais l'appel à la Parole du Fils de Marie indique que tout n'est pas encore demandé de ce que le Père veut donner. Et donc c'est en Dieu même que se fondent la « certitude », le « savoir », la « confiance » de Thérèse qui demande, en plus, que Dieu vienne lui-même prendre « possession » de son âme. Formule extrêmement forte, que Sœur Marie du Sacré-Cœur appliquera un an plus tard à sa jeune sœur : « Voulez-vous que je vous dise ? Eh bien, vous êtes possédée par le Bon Dieu, mais possédée ce qui s'appelle... absolument comme les méchants le sont du vilain » (LC 170, en réponse à la LT 196 et au Ms B).

(P 10) Pour la seconde fois, Thérèse a dit son impuissance. De même qu'elle ne peut être sainte, elle ne peut recevoir la Sainte Communion aussi fréquemment que le veut son désir — c'est-à-dire sans cesse. Par une question, la seule du texte, elle fait appel à la Toute Puissance de Dieu, comme elle avait déjà requis sa Sainteté. Et le texte de se poursuivre sur le mode impératif, unique lui aussi : *« Restez en moi comme au tabernacle, ne vous éloignez jamais de votre petite hostie... »*. La possession que demande Thérèse ne souffre par d'intermittence. La comparaison du tabernacle



aboutit dans la métaphore de l'hostie : la présence dans le tabernacle du cœur ne peut être moins réelle que la proximité à celle qui déjà est offerte (« votre petite hostie »). « Je voudrais » dit alors Thérèse, pour la première fois, au moment d'aborder l'ingratitude des méchants. Pour consoler le Tout Puissant elle supplie que lui soit enlevée la liberté dont d'autres abusent et à la fois, que soit purifiée son éventuelle faiblesse, dans un Regard qui consume et transforme à la manière du feu. Ainsi « la petite hostie » s'approche-t-elle de l'holocauste que la souffrance a déjà inauguré en son creuset et que le Ciel achèvera dans l'éclat des saintes plaies partagées. « Mais » Thérèse ne veut pas fonder son espérance sur ses œuvres, elle paraîtra devant son Seigneur les mains vides. Puisque la Justice de Dieu est seule sans tache, c'est elle qu'il faut revêtir et c'est de l'Amour qu'il faut attendre la « possession éternelle » tant espérée. Le trône et la couronne, les assises et le sommet de l'éternité, sont pour Thérèse le Bien Aimé lui-même, qui suffit.

(P 17) *« A vos yeux, le temps n'est rien, un seul jour est comme mille ans, vous pouvez donc en un instant me préparer à paraître devant vous... »* Ainsi conclut Thérèse, par l'Écriture ancienne ; elle en retient le mouvement de condensation du temps, pour l'accentuer dans l'instant de la Puissance de Dieu, tout appliquée à l'apparition de la Bien Aimée devant le Bien-Aimé. C'est dans la force de cette puissance divine comme dans la certitude de la vanité de ses œuvres à elle que Thérèse formule finalement son offrande — l'offrande d'elle-même plutôt, en retour du don qu'elle « veut » de son Bien Aimé en personne. Le but, nous dit Thérèse, c'est de « vivre dans un acte de parfait Amour » ; retenons ces trois notes de vie, d'acte et d'Amour achevé. « Je m'offre comme », poursuit-elle. Comprenons : « à la manière de » ou mieux encore, « en tant que ». C'est le titre même du texte qui nous est donné ici, au terme des clarifications du désir. Le feu de l'Holocauste sera

l'Amour Miséricordieux, lequel se fait connaître à la fois comme torrent impétueux, oppressant pour Dieu. Tel est le martyre que désire Thérèse, celui de la violence de l'Amour justifiant, qui est identiquement tendresse de la justice aimante, c'est-à-dire Amour miséricordieux de « son » Dieu.

(P 19) *« Que ce martyre après m'avoir préparée à paraître devant vous me fasse enfin mourir et que mon âme s'élance sans retard dans l'Éternel embrassement de votre Miséricordieux Amour !... »* Dernière proposition qui n'a pas Thérèse pour sujet grammatical, seule phrase de tournure passive dans tout le texte. Le martyre de l'Amour qui prépare à paraître devant Dieu est demandé par Thérèse comme raison finale de la mort. Ce n'est pas Dieu qui fait mourir, mais c'est l'Amour qui transforme la mort en un acte d'amour, rendant ainsi raison de la mort dans l'amour. La mort est espérée au plus tôt, comme le temps où l'âme s'élance dans l'étreinte de la Miséricorde aimante. Peut-être Thérèse a-t-elle fait erreur en écrivant « embrassement », alors que son propre commentaire et le contexte présent indiqueraient plutôt « embrasement » (cfr Ms A 84 r°). Mais l'orthographe qui nous reste fait sens de très belle manière. Et ce n'est pas l'affirmation finale qui nous en dissuadera : l'offrande sera renouvelée un nombre infini de fois, au rythme du cœur qui aime, jusqu'au déclin des ombres, c'est-à-dire jusqu'à ce que Thérèse puisse répéter son Amour (qui prend la majuscule) dans une éternelle comparution.

Le désir d'Aimer et de faire Aimer la Trinité Bienheureuse est devenu, en la fête de la Très Sainte Trinité, l'offrande de soi-même comme acte de parfait Amour. Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face a dit de toute sa force sa volonté de laisser l'Amour Miséricordieux l'étreindre de toute sa puissance. Le renouvellement de cette offrande au Bon Dieu est l'anticipation d'un infini redire, celui de l'Amour dans son Face à Face éternel.



Les « actes d'amour » des Saints et des Anges sont au principe de l'offrande que Thérèse effectue « afin de vivre dans un acte de parfait Amour ». La répétition de l'offrande est acte unique de l'Amour qui cherche à se redire Face à Face. L'Acte d'Offrande à l'Amour Miséricordieux constitue, comme les autres « billets sacrés » de Thérèse, l'attestation d'un drame de l'amour qui transfigure la mort.

Comme les vestiges écrits, les figures symboliques abritent tour à tour le cheminement thérésien. Entre tous les symboles, la Sainte Face semble nous indiquer, dans l'*Histoire d'une Ame*, les voies d'une mystérieuse Proximité.

## 2. Les figures symboliques et la Sainte Face

Nous le savons, bien des signes dynamisent chez Thérèse le processus d'identification des événements du monde, du cœur et de l'esprit. Sa vie est un livre d'images, souvent reçues d'autrui, mais recomposées par Thérèse en une symbolique de plus en plus adéquate à son cheminement. Nous parlerons d'abord de quelques-unes de ces figures symboliques (a) avant de nous arrêter plus longuement à la Sainte Face (b, c, d) que nous choisissons comme significative entre toutes de la surdétermination du sens caractéristique de Thérèse de Lisieux. En privilégiant ainsi le symbole de la Sainte Face, nous ne voulons pas dire qu'il s'agisse là du plus important des signes thérésiens — nous voulons simplement montrer que, chez Thérèse, le processus symbolique prend sous ce chef un singulier relief.

### a) *Des symboles*

Nous ne pouvons évidemment réfléchir, même brièvement, à toutes les figures où Thérèse investit son imagination poétique — ou plutôt où elle repose un instant l'agilité de son verbe. Nous évoquerons simple-

ment quelques symboles souvent repris, capables donc de représenter les séquences d'une évolution.

A vrai dire, ce n'est pas tant la constante illustration du langage de Thérèse par des figures et des comparaisons qui nous intéresse ici, mais le processus par lequel l'imaginaire s'investit dans les signes au point de s'y réformer. Lorsque Thérèse dit, textuellement : « je suis un petit pinceau »[68], elle ne met pas seulement en scène le rapport délicat qui l'unit à Mère Marie de Gonzague « précieux princeau pour le grand travail » d'éducation des novices, elle donne à l'image un surcroît de sens — car l'artiste aux deux pinceaux, c'est Jésus — par lequel l'association découvre dans son analogue premier un principe d'intelligibilité nouvelle.

Or les symboles évoluent et font histoire. Comme l'a montré G. Larsonneur, « la petite balle » ou « le petit jouet » de Jésus constitue le premier signe qui conduit l'aspirante à s'en remettre à l'Enfant-Dieu, dans le dépouillement de ses projets, lors des difficiles péripéties qui précèdent l'entrée au Carmel[69]. Reçue elle aussi de Sœur Agnès, la métaphore du « grain de sable », signe de l'enfouissement, alterne bientôt dans la correspondance avec celle du « petit jouet », du moins jusqu'à la profession[70]. Seule comparaison inscrite dans le billet du jour[71], « le petit grain de sable » signifie encore, jusqu'au début du *Ms C*, l'obscurité et l'écrasement d'une petitesse que Jésus seul exhausse[72].

Remarquons que les symboles reçus et investis induisent souvent, à leur tour, d'autres chaînes de significations. Ainsi du « jouet-petite balle » que Thérèse offrira en quelque sorte à sa novice, Sœur Marie de la Trinité,

68. Ms C 20 r°.
69. « La symbolique thérésienne », in *Conférences du Centenaire...*, 83-106 ; Thérèse s'explique sur la valeur spirituelle de ce symbole dans le Ms A 64 r°.
70. CG I, LT 45, 27 mars 1888, p. 349, note d.
71. Ms A 76 bis.
72. Ms C 2 v°.



lorsqu'elle lui écrit, au nom de Jésus, le 24 décembre 1896 : « Eh bien, je vais t'avouer que je voudrais changer de jeu ; les quilles, ça m'amuse bien, mais je voudrais maintenant jouer à la Toupie et si tu veux, c'est toi qui seras ma toupie » (LT 212). Le transfert du symbole est d'ailleurs clairement opéré par Thérèse lorsqu'elle permet à la même novice de taquiner un ballon dans sa chambre de malade et en même temps lui ordonne d'aller jouer à la toupie dans le grenier du noviciat[73]. Mais maintenant Thérèse se tient où se tenait pour elle Jésus : au point de surgissement du symbole, qui fait sens par sa voix.

Le grain de sable lui aussi est associé par Thérèse à d'autres signes[74]. Après le grain de sable, il y a le grain de poussière, l'atome, l'ombre même et enfin le zéro (LT 226). Moins encore que le zéro, le néant thérésien. Mais chez notre écrivain, la logique de la petitesse conduit aux sublimes hauteurs. Suivant les Manuscrits, « Le propre de l'Amour étant de s'abaisser »[75], « pour que l'Amour soit pleinement satisfait il faut qu'il s'abaisse, qu'il s'abaisse jusqu'au néant, et qu'il transforme en feu ce néant[76] ». Le paradoxe du plus petit et du plus grand met en évidence l'abaissement gratuit d'où procède le surprenant relèvement des humbles. Il ne s'agit pas tant, dès lors, de rester petit que de le devenir davantage. « Jusqu'au néant », c'est-à-dire jusqu'à la reconnaissance d'une pure dépendance, originée dans l'Amour et par l'Amour transfigurée en plénitude. Telle est la symbolique thérésienne, qui débute par des figures enfantines, fragiles, en tous cas mineures, auxquelles Thérèse imprime encore, à mesure qu'elle-même se fortifie, un mouvement de dégradé, jusqu'à l'extrême du néant, c'est-à-dire pour elle jusqu'à l'entière reconnais-

73. DE I, Sœur Marie de la Trinité, 4, pp. 782-783.
74. Cf. G. Emmonet, *Le Grain de Sable,* Vie Thérésienne, janvier 1978.
75. Ms A 2 v°.
76. Ms B 3 v°.

sance de sa pure création par Dieu Sauveur. Alors les images surgissent à son propos et se redressent vers Lui[77]. C'est bien le cas dans les Manuscrits : que l'on songe au Soleil et à la petite fleur (*Ms A et C*), au Phare et à la petite nacelle (*Ms A et B*), mais surtout à l'Aigle éternel et au petit oiseau (*Ms B*). Cette symbolique d'aimantation spatiale se donne, de plus, les moyens de la rencontre : ainsi de l'ascenseur et du levier (*Ms C*), ainsi enfin du mât de cocagne (DE)[78]. La courbe des symboles s'est faite ascensionnelle.

Du va-et-vient initial (la petite balle) à l'abaissement qui espère son jour (le petit grain de sable), le jeu symbolique conduit Thérèse à structurer le champ des extrêmes (Astre au ciel, fleur en terre...) en sorte qu'il devienne possible d'accéder à la dernière élévation. Car Thérèse se reconnaît petite pour se trouver plus proche de son Aimé. La constellation des symboles organise le haut et le bas, le proche et le lointain en un processus dialogual. Cette dynamisation du champ symbolique s'accomplit, croyons-nous, dans l'accueil d'un Regard qui abolit toute distance par son humiliation. Devant la Sainte-Face, Thérèse trouve son identité (b), l'image de sa douleur (c) et son éternelle beauté (d).

b) *Un nom*

Thérèse (LT 1), Thérésita (LT 9), Thérèse enfant des Saints Anges (LT 16) et enfant de Marie (LT 23), Thérèse Martin (LT 39), devient, en entrant au Carmel, « Thérèse de l'Enfant Jésus » (LT 46, 9 avril 1888). C'est le nom qu'elle a désiré secrètement et qui lui fut en même temps donné par Mère Marie de Gonzague dès le mois

77. Voir la remarque de G. LARSONNEUR rapportée par le Père LAURENTIN, *V et C*, 161.
78. CJ 8.7.7.



d'octobre 1882 (Ms A 31 v°). Quelques mois après son entrée, le jour de sa prise d'habit, elle signe pour la première fois de ce nom de dévotion : « Sœur Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face » (LT 80, 10 janvier 1889). La conjonction manquera toujours dans cette titulature, parce que Thérèse n'y voit pas deux mystères connexes, mais la contraction du mouvement d'enfance et de silence de son Dieu.

Pour le 8 septembre 1890, jour de sa profession, Thérèse dessine les armoiries, confondues sous l'unique couronne d'épines, de l'Enfant Jésus et de la Sainte Face d'une part, de la petite fleur et de la palme du martyre d'autre part[79]. La double effigie de l'Enfant, d'ailleurs grandi, et de la Sainte Face nous est encore présentée dans l'émouvante photo du 7 juin 1897 (Thérèse aux images, 3e pose), où elle compose avec le visage si las de Thérèse un triptyque bouleversant.

Le nom que porte Thérèse témoigne de tout un paysage. La dévotion à la Sainte Face[80], ancienne dans l'Église, avait trouvé vers 1850 un nouveau rayonnement, sous l'impulsion de Sœur Marie de Saint Pierre, Carmélite à Tours, par ailleurs très dévote à l'Enfant-Jésus. L'image honorée représentait « le voile de Véronique », relique vénérée dans la Basilique Saint Pierre de Rome le Vendredi-Saint. On y devine un visage aux yeux baissés, propre à évoquer le Crucifié. Déjà adoptée dans la famille Martin-Guérin, la dévotion est plus développée encore au Carmel, grâce à la Fondatrice, Mère Geneviève. Une reproduction de l'effigie du « vrai voile de Notre Seigneur » ou « Sainte Face de Tours » se trouvait par ses soins dans le chœur des religieuses, au-dessus de la stalle de la prieure[81]. Attirée à son tour, Sœur Agnès de Jésus encouragea sa jeune

79. Ms A 85 v° et 86 r °.
80. Voir pour l'ensemble de la question l'article de L. BARBE, *La Sainte Face, Histoire de la dévotion*, Vie Thérésienne octobre 1970, 205-216.
81. DE I, p. 516, 5.8.7. note b.

sœur, encore postulante, à « pénétrer la profondeur des trésors cachés dans la Sainte Face »[82]. Nous verrons comment elle le fit.

Notons encore, pour achever de décrire la situation de Thérèse, que Sœur Geneviève (Céline, nommée quelque temps elle aussi « de la Sainte Face »), découvrira peu après la mort de sa cadette la photographie du Saint Suaire de Turin. Elle mettra tout son talent à la peindre, avec succès d'ailleurs : cette effigie nouvelle se répandra partout et finira par éclipser, avec la photo du Saint Suaire aujourd'hui largement diffusée, l'image du voile de Véronique qu'avait connue Thérèse jusque sur son lit de mort.

Mais pourquoi Thérèse a-t-elle désiré se trouver nommée sous le vocable de la Sainte Face autant que de l'Enfant Jésus, alors cependant que ses Sœurs continueront de l'appeler par son premier nom religieux? Comment comprendre la déposition de Mère Agnès qui déclarait, au Procès Apostolique : « La dévotion à la Sainte Face fut l'attrait spécial de la Servante de Dieu. Quelque tendre que fût sa dévotion à l'Enfant Jésus, elle ne peut être comparée à celle qu'elle eut pour la Sainte Face (...) Elle écrit : Ces paroles d'Isaïe : *Il est sans éclat, sans beauté, son visage était comme caché et personne ne l'a reconnu* ont fait tout le fond de ma dévotion à la Sainte Face ou pour mieux dire, le fond de toute ma piété[83] » ? Nous tâcherons, pour répondre à ces questions, de voir comment la Sainte Face achève le mouvement de condensation des images, des songes et des visions dont l'*Histoire d'une Ame* constitue sous un certain aspect le travail d'interprétation.

c) *Des images*

L'importance de la Sainte Face dans la vie de Thérèse est liée, on le sait, à la maladie de son père d'une part, à

82. Ms A 71 r°.
83. PA p. 152 cfr DE CJ 5.8.9., LT 137, Ms A 71 r°...



son cheminement intérieur d'autre part. Mais on ne peut raisonnablement réduire l'un à l'autre, même si l'effacement de M. Martin dans la maladie mentale (troubles dès 1887 — internement en 1889 — retour en 1892 — décès en 1894) correspond à l'époque de la découverte des traits du Serviteur Souffrant d'Isaïe 53 (juillet 1890, LT 108). Certes, le souvenir mortuaire de M. Martin, réalisé par ses filles, portera, plutôt qu'une photo, la reproduction de la Sainte Face de Tours, avec, entre autres textes bibliques, la citation du Psaume 30, 21 : « Seigneur, cachez-le dans le secret de votre Face[84] » qui résume bien le sens de la correspondance échangée alors entre les filles Martin. Thérèse elle-même avait eu, en 1879-80, la vision prémonitoire qu'elle rapporte en 1895 au début du *Ms A* : un personnage mystérieux, semblable à son père, mais la taille plus courbée et la tête recouverte comme d'un tablier, la dépasse sans se retourner pour disparaître bientôt — scène étrange qu'elle comprendra quatorze années plus tard, à la lumière de la Sainte Face : « C'était bien *Papa* que j'avais vu, s'avançant courbé par l'âge... C'était bien lui, portant sur son visage vénérable, sur sa tête blanchie, le signe de sa *glorieuse* épreuve... Comme la Face Adorable de Jésus qui fut voilée pendant sa Passion, ainsi la face de son fidèle serviteur devait être voilée aux jours de ses douleurs, afin de pouvoir rayonner dans la Céleste Patrie auprès de son Seigneur, le Verbe Eternel !... » (Ms A 20 v°).

La dévotion à la Sainte Face qui lui fut transmise et la découverte des chants du Serviteur Souffrant au cours de la liturgie du Carême de 1890, (CG I, LT 108 notes m à q), l'image et la parole, se conjuguent en Thérèse pour donner sens à la douleur autrefois pressentie en vision, aujourd'hui portée dans un ébranlement de toute la

84. *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, 1979, p. 291.

personne s'achevant dans l'accueil d'un nom nouveau. Mais le dévoilement des sens cachés de l'Image et de l'Écriture qui aboutit dans le symbole désormais fondateur de la Sainte Face est depuis longtemps caractéristique de l'engagement thérésien. N'est-ce pas en regardant une « photographie » de Jésus en Croix que Thérèse, « frappée par le sang qui tombait d'une de ses mains Divines » résolut, à quatorze ans, de se « tenir en esprit au pied de la Croix pour recevoir la Divine rosée qui en découlait, comprenant qu'il (lui) faudrait ensuite la répandre sur les âmes » (Ms A 45 v°) ? — ce qui commença aussitôt de se réaliser, grâce à un fait divers, dans la conversion du criminel Pranzini.

Il y aurait beaucoup à dire de l'amour de Thérèse « pour les images et la lecture » (Ms A 31 v°) si présent dès l'enfance (Ms A 34 v°) et croissant dans la jeunesse. Que l'on se souvienne ainsi que Thérèse savait par cœur *l'Imitation de Jésus-Christ*, et qu'elle découvrit à quatorze ans, comme une des plus grandes grâces de sa vie, les Conférences de l'Abbé Arminjon *« Fin du monde présent et Mystères de la vie future* [85] », puis, qu'à l'âge de dix-sept et dix-huit ans, elle n'avait pas d'autre nourriture spirituelle que les œuvres de Saint Jean de la Croix [86], et qu'enfin l'Écriture Sainte et surtout l'Évangile seront dès 1892 seuls à la soutenir dans l'aridité de ses oraisons [87]. L'univers biblique devient alors, comme le livre de la nature dont s'enchante sa mémoire, la source d'une inspiration de plus en plus appliquée à une identification nouvelle — nous l'avons montré déjà à propos de quelques symboles. Mais l'autobiographie de Thérèse rapporte aussi des rêves, des visions et des révélations intimes qui sont le contexte du langage imagé et représentent

85. De 1881 ; rééditées à l'Office Central de Lisieux en 1970 ; cf. B. Arminjon, *Une Soif ardente, La lecture par Thérèse de Lisieux des Conférences de Ch. Arminjon sur « Les Mystères de la vie future »*, DDB, 1980.
86. Ms A 83 r°.
87. Ms A 83 v°.



en fait son milieu structurant. Rappelons brièvement ces matériaux constitutifs.

Le rêve des diablotins affolés par son regard d'enfant (Ms A 10 v°) prélude au double songe de la jeune Carmélite : Mère Geneviève se soulevant pour lui donner son cœur (Ms A 79 r°), Mère Anne de Jésus la regardant et l'assurant, dans un sourire, que le Bon Dieu viendra la chercher bientôt et surtout qu'il est « content, très content » de sa petitesse (Ms B 2 v°). Ces rêves sont reçus par Thérèse comme une consolation et ils indiquent, chacun à leur manière, un processus d'enfantement dont elle-même est le fruit : enfant du Bon Dieu, héritière de la fondatrice du Carmel de Lisieux, couverte par le voile de la fondatrice du Carmel en France, et, comme elle l'interprète elle-même, enfant des bienheureux du Ciel. Les autres rêves de Thérèse indiquent d'ailleurs la même situation d'enfance : « ... ordinairement, je rêve les bois, les fleurs, les ruisseaux et la mer, et presque toujours, je vois de jolis petits enfants, j'attrape des papillons et des oiseaux comme jamais je n'en ai vus » (Ms A 79 r°).

On rapprochera de ces rêves de condescendance la vision prophétique dont Thérèse comprit le sens avec l'aliénation de son père (Ms A 19 et 20) ; ici, l'imagination confie à la mémoire la tâche de parvenir à la révélation de ce qui l'impressionne, mais c'est toujours la même attention aux prévenances de la Divine Bonté. De même, la guérison de Thérèse par le « ravissant sourire de la Sainte Vierge » (Ms A 30 r°) s'opère pour son bonheur en raison d'une beauté, mais surtout d'une tendresse dont sa Mère du Ciel peut seule l'assurer. Il nous semble que l'on peut comprendre de la même manière la grâce d'union à la Sainte Vierge de juillet 1889 [88] et la brûlure d'amour conséquente à l'Acte d'Of-

88. « Il y avait *comme* un voile jeté pour moi sur toutes les choses de la terre... J'étais entièrement cachée sous le voile de la Sainte Vierge » (DE CJ 11.7.2.) ; nous soulignons.

frande de juin 1895[89] ; même si ces sentiments intérieurs sont rapportés non par Thérèse mais par la seule Mère Agnès, ils indiquent à leur tour l'exaucement du désir d'adoption de Thérèse qui se transforme d'ailleurs en goût de conformation. C'est ce qu'une analyse plus précise du signe de la Sainte Face pourra maintenant nous montrer.

d) *un visage*

Comment la Sainte Face peut-elle résumer en les achevant les symboles (a), le nom (b), les images (c) propres à Thérèse de Lisieux ? Comment surtout tenir cette affirmation au niveau des seuls *MA*, alors que nos réflexions précédentes montrent à loisir que le texte thérésien, c'est toute son œuvre, mieux encore, toute sa vie ? On aura vite fait, en parcourant la table des citations des *MA*, de voir que les mots « visage » ou « ressemblance » n'apparaissent même pas, tandis que « Sainte Face », « Agonie », « Passion » n'appartiennent qu'au Ms A. Nous souvenant pourtant que dans la Bible, le Nom et le Visage s'accordent pour désigner la personne même de Dieu, nous considérerons avec plus d'attention le texte thérésien. Déjà nous avons indiqué que l'acte d'écriture de Thérèse s'hypostasie en quelque sorte dans des « billets sacrés ». Plus avant, nous remarquions aussi que la communicabilité du dire thérésien procède d'un dialogue intime constamment mené avec l'interlocuteur le plus discret, Jésus. Si bien que Thérèse écrit toujours pour redire, dans tous les genres littéraires de son œuvre ce qu'est l'amour dont surgit sa vie et donc l'histoire d'une âme que la Miséricorde a graciée (Ms A et C au début).

89. « ... j'ai été prise d'un si violent amour pour le Bon Dieu que je ne puis expliquer cela qu'en disant que c'était *comme si* on m'avait plongée tout entière dans le feu. Oh ! quel feu et quelle douceur en même temps ! Je brûlais d'amour et je sentais qu'une minute, une seconde de plus, je n'aurais pu supporter cette ardeur sans mourir. » (DE CJ 7.7.2) ; nous soulignons.



Mais nous n'avons pas encore approché de cette Présence, fondatrice entre toutes des capacités poétiques et projectives de Thérèse, ni surtout de la manière dont elle la nomme à part soi et donc se la représente. Si nous choisissons ainsi les dénominations faites par Thérèse en troisième personne, plutôt que les autres appellations de son Dieu, ce n'est pas tant par souci d'économie que de méthode : nous pensons en effet que le procédé rend davantage raison de l'acte de communication de Thérèse. Lorsqu'elle s'adresse à Dieu, elle en parle bien mieux, mais quand elle parle de lui, c'est pour mieux le nommer.

En première approximation, on peut faire remarquer que dans chacun des trois manuscrits, « Bon Dieu », « Jésus », « Seigneur » viennent très largement en tête des dénominations ; mais c'est « Jésus » qui prend la première place dans les manuscrits B et C. Après ce premier groupe, viennent ensuite, dans le premier manuscrit, « Époux » et « Roi » (appliqué au Roi des Cieux, Jésus) ; dans le second, « Amour » et encore « Roi » ; dans le troisième, « Père », et, à égalité avec « Roi », « Esprit-Saint ». Ce simple relevé nous montre, avec l'usage de trois appellations traditionnelles de Dieu, les préférences de Thérèse pour les titres synthétiques de son cheminement : l'épouse (Ms A) devient, comme elle le dit, l'Amour (Ms B) en reconnaissant dans l'Esprit-Saint la Paternité Divine (Ms C) par la grâce d'une unique Royauté — celle de son Seigneur Jésus. Regardons de plus près ce mouvement.

Dans le *Ms A*, la « Face adorable de Jésus » représente une source de lumière qui permet à Thérèse de donner sens à la maladie de son père (20 v°), de juger la place faite aux femmes (66 r°), de situer ses propres souffrances au Carmel (71 r°), de se nommer enfin (77 v°) sur un mode encore imagé (85 v°).

Dans le *Ms B*, la « Sainte Face », la « passion », le « crucifix », les « plaies » disparaissent, alors que le désir d'« être flagellée et crucifiée » (3 r°) pousse

Thérèse à se reconnaître dans le « Cœur brûlant d'Amour de l'Église » (3 v°) comme à s'identifier, par « les yeux et le cœur » (4 r°) à l'« Aigle adoré » dont le « regard divin » lui donne vie, la fascine, l'attire (5 v°). La référence encore extérieure à la Face de Jésus s'est donc introjetée, par un puissant désir d'imitation, se transformant ainsi en l'attrait intense de s'offrir pour une brûlante fusion.

Dans le *Ms C*, le regard de la Sainte Face, le « Soleil Divin », s'est voilé. Si parfois « un tout petit rayon de soleil illumine les ténèbres » (7 v°), c'est que notre Père voit dans le secret (28 v°) ; mais Jésus, lui, s'est caché, et Thérèse n'aura souvent pas d'autre recours que de cacher elle aussi son visage dans les bras du Bon Dieu (21 r°). L'union tant désirée s'opère ainsi par mode de ressemblance plutôt que d'absorption. Thérèse est conformée, d'au-delà de ses vouloirs, au feu qui « l'imbibe de sa brûlante substance », à Jésus qui vit et agit en elle (36 r°). Mais c'est dans le froid d'une nuit (29 v°) que rien ne semblera percer, sinon la petite lueur d'un amour qui embrase tout le cœur (36 r°). Configuration tout intime, imprimée par l'« Esprit d'Amour » sans lequel nous ne pouvons donner le nom de Père à notre Père des Cieux (19 v°), chemin de croix et de gloire qui donne à Thérèse la mystérieuse liberté de dire en son propre nom la prière sacerdotale du Christ en Jean 17 (34 r°—v°). En attirant l'amour, l'Amour comble lui-même l'abîme (35 r°) de la profonde humilité.

Mais pourquoi l'horizon de Thérèse, éclairé du rayonnement de la Sainte Face, devait-il, à force de se rapprocher, être dépouillé de l'image autant que de sa séduction, et s'enfouir finalement dans le secret où plus rien n'est vu, mais où peut voir le Père ? Que signifient les variations, d'un manuscrit à l'autre, de l'allégresse des épousailles (Ms A) à l'ardeur d'un désir (Ms B) qui finit par jouir de n'être pas exaucé sinon dans l'espérance (Ms C) ? Nous parlions d'un passage de l'extérieur vers l'intérieur, jusqu'à l'enfouissement ; c'est la dynamique d'une référence portant à la connivence, par la



contemplation de ce Visage dont le regard reste baissé. La puissance spirituelle de Thérèse de l'Enfant Jésus n'est pas tant d'avoir « choisi tout » (Ms A 10 r°) ce que le cœur de Dieu pouvait lui offrir, que d'avoir aimé l'étrange réserve d'un silence de l'amour qui l'a très tôt cachée à ses propres yeux. Dans le secret de la Sainte Face, si proche qu'elle n'y voit plus, Thérèse accède à sa véritable simplicité. Ayant « sondé la profondeur des trésors cachés dans la Sainte Face » (Ms A 71 r°), elle pénètre maintenant « les mystérieuses profondeurs de la charité » la plus universelle (Ms C 18 v°).

On comprendra peut-être qu'il ne suffisait pas à Thérèse d'être l'épouse de son Sauveur, ce qui faisait pourtant la joie de son premier chant (Ms A). Il lui fallait encore s'assurer d'être au centre même d'un cœur à cœur plus foncier, celui de l'Église avec son Seigneur (Ms B). Mais il n'a pas suffi à la toute-puissance du Créateur de se découvrir comme Fils de Marie et Fils de Dieu (Ms A 77 v°) sans se donner aussi comme Feu transformateur (Ms B 3 v°) et Esprit d'Amour (Ms B 1 r°), et sans manifester la douceur miséricordieuse (Ms C 7 v°), la prévenance de sa Paternité (Ms C 36 in fine). Le foyer divin de la Trinité Sainte (Ms B 5 r°) est un brûlant Abîme (Ms B 5 v°) ; Thérèse qui voulait s'y « plonger » en a été enveloppée comme des plus épaisses ténèbres (Ms C 7 v°). Car se tenir à l'ombre de la Croix (Ms A 71 r°), c'est commencer ce voyage dans l'obscurité (Ms C 5 v°) d'où jaillit l'ultime prière : « O Seigneur, renvoyez-nous justifiés » (Ms C 6 r°). En son nom et au nom de ses frères, Thérèse implore ce Dieu nommé ainsi, d'aimer sans offense le lieu de sa déréliction. L'épouse s'est faite sœur et donc mère de tous : visage du Père en vérité.

Dans la fête de la première Confession (Ms A 16 v°) comme dans celle de la première Communion (Ms A 32 v°, mai 1884), Thérèse a connu une joie « aussi parfaite qu'il est possible en cette vallée de larmes », sous le double signe de la vigilance de Jésus et de l'attention à ses membres souffrants (Ms A 15 r°). Au mois de juin

suivant, la visite de l'Esprit-Saint lui donne dans le sacrement de Confirmation, la « force de souffrir » le martyre de l'âme (Ms A 36 v°) qui commence par cette « terrible maladie des scrupules » mais ne s'achèvera, comme Thérèse y a consenti, pas de son vivant. Si le sourire de la Vierge la rassure, la vue du sang et le cri de Jésus en croix la « dévorent » elle-même de la soif des âmes (Ms A 45 v°), celles des grands pécheurs autant que celles des prêtres (Ms A 69 v°). Le « premier enfant » de Thérèse, Pranzini, a bu aux plaies sacrées (Ms A 46 v°) mais c'est elle qui désaltère Jésus et s'en trouve plus que jamais altérée : « C'était un véritable échange d'amour ; aux âmes, je donnais le *sang* de Jésus, à Jésus j'offrais ces mêmes âmes rafraîchies par sa *rosée Divine* ; ainsi il me semblait le désaltérer et plus je lui donnais à *boire*, plus la soif de ma pauvre petite âme augmentait et c'était cette soif ardente qu'Il me donnait comme le plus délicieux breuvage de son amour... » (*idem*).

Qu'y aurait-il à ajouter à ce « merveilleux échange » découvert à quatorze ans, comment le symbole suprême de la Sainte Face achève-t-il d'exaucer de tels désirs ? En les cachant dans sa révélation, avons-nous suggéré. Car les symboles n'ont pas pour fonction, chez Thérèse, d'abriter du réel les figures du désir. Ils naissent au contraire des réalités les plus quotidiennes, naturelles, familiales, scripturaires, liturgiques, pour faire sens comme en avant d'eux-mêmes, vers la Présence qui ne cesse de les ordonner. Si les images de Thérèse sont souvent à sa ressemblance, c'est qu'elle se met en scène dans un drame où elle n'est jamais seule et où son Aimé peut lui-même se représenter comme il Lui plaît — jeu de l'Amour croissant comme la réserve de son Abandon. Les reflets que Thérèse perçoit de ce Visage si souverainement voilé, la Beauté qui la transperce de sa rayonnante altération, appellent d'abord la jeune Carmélite au même don de secrète passion, de bienheureuse effusion. Mais l'Icône paisible de l'Amour livré devient



encore, dans la contemplation, signe d'un exaucement plus grand que le désir d'imitation.

Dans le respect qui renonce à posséder, fût-ce par identification, Thérèse accueille l'abaissement de son Amour qu'elle regarde en toute compassion. Cette distinction de Celui qui souffre du Mal d'avec celle qui souffre de le voir ainsi pâtir, représente, nous semble-t-il l'assomption du désir de ressemblance dans la vérité de l'union — laquelle permet de porter réellement le poids de l'universelle rédemption.

Par l'Amour de Jésus et dans le Feu du Saint-Esprit, Thérèse de Lisieux atteint au Cœur de l'Amour compatissant et rédempteur : l'enfant du Bon Dieu nous donne à voir son Père, non sans s'effacer en cette fécondité, comme nous avons encore à le dire à présent.

# III

# L'HISTOIRE D'UNE ENFANCE

Déjà nous avons montré comment les *Manuscrits Autobiographiques* représentaient la réflexion de Thérèse sur son histoire la plus concrète, c'est-à-dire sur cette relation fondatrice de tout autre rapport, la vie avec Jésus (I). Déjà nous avons dit combien la Sainte Face récapitule en son mystère les figures expressives du texte thérésien (II). Ayant ainsi parcouru toute l'œuvre (I) à partir du point de vue des *Manuscrits* relus selon un thème typique du Ms A (II), nous pouvons maintenant tirer profit d'un tel enseignement. Notre exposé se fera résolument systématique, afin qu'apparaisse au mieux l'articulation théologique de l'ensemble du message thérésien. Disons-le tout de suite : la mémoire de l'enfance atteste une éternelle création (1) ; l'entrée dans le silence s'accorde à l'incarnation rédemptrice (2) ; le désir du ciel participe de l'exaltation du Christ livrant l'Esprit (3) ; enfin, l'éternelle fécondité de l'apostolat s'inscrit dans la descente bienheureuse de l'Amour au plus profond des enfers humaines d'où Il ressuscite à jamais pour le salut de tous (4). Mais reprenons ce qui signifie pour Thérèse d'écrire l'histoire de son âme (1) sans de départir d'un très profond silence (2) et de proposer à tous une petite voie (3) que l'éternité du Ciel ne suspendra pas (4).



## 1. L'histoire d'une âme

L'« histoire de l'âme » de Thérèse (Ms A 2 r°) s'achève sur l'« histoire de ses frères » (Ms C 3 r°). « L'âme » mûrie dans le creuset de la souffrance (Ms A 3 r°) découvre dans « les âmes » qui lui sont confiées, son seul trésor (Ms C 34 r°). Ce double (et élémentaire) repérage de mots indique un même passage de l'évocation de soi au souci d'autrui, mouvement que nous avons déjà mis en évidence plus haut. Il convient certes de souligner l'existence du processus autant que son développement. Mais il ne suffit pas de dire que la pensée de Thérèse s'élargit, au fil de son expression, aux dimensions d'autrui, ou, comme nous l'avons montré, qu'elle en procédait déjà, pour rendre compte d'une compréhension vraiment particulière de son évolution.

D'autres déjà ont fait remarquer combien Thérèse est fille de son temps : ses images (l'atome, l'ascenseur), ses horizons (l'Asie, l'Afrique), son goût du voyage (Rome) indiquent à loisir la connivence profonde avec les intérêts de l'époque : héritage de classe et de famille, que l'on retrouve fort bien dans les audaces photographiques de Céline. Nous ne nous attarderons pas à l'énumération fastidieuse du défaut social, de l'étroitesse politique, de l'enfermement religieux, etc. qui caractériseraient également la France profonde de cette fin du XIX^e^ siècle. Sur tous ces points, d'ailleurs, Thérèse a pris parti de façon aussi inattendue qu'inaperçue. Que l'on songe à son désir de rejoindre les pauvres, les repenties, les incrédules, que l'on se rappelle surtout ses agissements en faveur du criminel Pranzini (« mon premier enfant »), de l'ex-carme Hyacinthe Loyson (« notre frère »), de l'athée René Tostain (« j'ai surtout offert mon épreuve intérieure contre la foi pour un membre allié de notre famille » — DE 2-9-7-), de l'imposteur Léo-Taxil (dont l'entreprise nous valut « *Le Triomphe de l'Humilité* », RP 7, et dont les révélations correspondent au commencement de la nuit de

Thérèse). Car la Carmélite, sensible à l'actualité, la rejoint au niveau le plus profond, celui de sa signification pour Dieu.

Depuis la préférence d'enfant pour l'histoire sainte (A 13 v°) et selon le goût inné de raconter des histoires (A 37 r°), avec le talent des succès de jeunesse en histoire et en style (A 37 v°) et toute l'application adolescente aux études spéciales d'histoire et de sciences (A 46 v°), l'univers de Thérèse se structure comme une histoire complète et générale (A 6 r°), parfois abrégée (A 84 v°), jamais inventée (C 5 v°), histoire printanière d'une petite fleur blanche (A 2 r°) qui ne sait comment s'achever (A 84 v°) sinon dans l'embrasement d'amour (C 36 r°) d'une âme qui entend (B 1 r°), voit (B 1 v°), sent (C 1 r°) et touche l'infini (B 2 v°). Reçues sans nul doute de l'Abbé Arminjon, les pensées de Thérèse sur l'origine et l'avenir de la terre posent les assises de son déploiement personnel. Les mystères de l'éternité (A 47 v°) l'extasient, comme les merveilles du Créateur (A 48 r°) et la grâce de sa propre création (A 2/4). Or, ce qui la ravit plus encore, c'est d'entendre le même Dieu qui déclare n'avoir pas besoin de nous, mendier un peu d'eau à la Samaritaine : « Mais en disant : "*donne-moi à boire*", c'était l'*amour* de sa pauvre créature que le Créateur de l'univers réclamait (B 1 v°). Et Thérèse à son tour se prend à rêver la possession éternelle du Créateur (C 6 v°), comme le lui reproche la voix des ténèbres, lesquels font de son espérance un sujet de tourment.

A mesure que Thérèse avance vers sa fin, au fil de l'anamnèse du plus lointain passé au plus proche présent, l'horizon s'assombrit, l'avenir s'engloutit, lui semble-t-il, dans son néant, la perception de Dieu est défaite de toute jouissance du cœur et de l'esprit. Mémoire dépassée, présent absolu, passé de l'avenir ; mais l'histoire de Thérèse n'est pas réduite aux extases du temps.



## 2. Le silence de la joie

Le premier gage de l'amour, son langage le plus adéquat, c'est chez Thérèse le silence, celui du Verbe qui par amour ne parle pas[90]. Sa vie de Carmélite est faite de ce refus des consolations sensibles aussi bien que des grâces extraordinaires, par amour du silence de Dieu[91]. L'enfance de Jésus et l'exemple de sa Mère suffisent à celle que la sécheresse de l'oraison, l'aridité des retraites, le sommeil et les distractions dans la prière n'ont pas plus épargnée que l'incommunicabilité au cœur des meilleures relations[92]. Pourquoi, en ce cas, Thérèse parle-t-elle si souvent de sa joie ? Joie sans amertume, joie profonde, joie calme et tranquille du *Ms A*, joie délirante du *Ms B*, joie vive, joie la plus grande, celle de souffrir, dans le *Ms C*. Une fois encore, c'est l'Écriture, et singulièrement la personne de Jésus qui rythment ce passage à la véritable joie.

La joie du ciel pour le retour du pécheur (Lc 15, 7) et l'exultation de Jésus devant la révélation du Père « aux plus petits *petits* » (Mt 11, 25), le service joyeux du Dieu de la Paix (1 Co 14, 33) (*Ms* A), ravissent le cœur d'une joie plus parfaite (*Ms* B) lorsqu'il peut s'écrier dans l'épreuve : « *Seigneur vous me comblez de joie par tout ce que vous faites* » (Ps 41, 4) ; les larmes se changent en joie (Jn 16, 20) chez celle qui donne avec la joie qu'aime Dieu (2 Co 9, 7), cette joie accomplie que Jésus nous obtient par sa glorification (Jn 17, 13) (*Ms* C).

90. PN 13 : « Ce silence est le premier gage/ de son inexprimable amour/ Comprenant ce muet langage/ Tu l'imiteras chaque jour » et RP 2, 7 v° : « O Verbe divin/ que l'amour doit réduire au silence... ».

91. Cf. PN II, p. 92 : « Les textes abondent : LT 57, 74, 76, 78, 135, 145 ; PN 24, 5 ; Ms A 83 v°... »

92. En particulier, avec sa maîtresse des novices, Sœur Marie des Anges et du Sacré-Cœur : « Sa bonté pour moi était sans bornes et cependant mon âme ne se dilatait pas... Ce n'était qu'avec effort qu'il m'était possible de faire direction... » (Ms A 70 v°) ; cette « épreuve » cessera au bout de deux ans (CJ 2.9.2).

Silencieux au berceau, sommeillant dans la barque, Jésus se tait jusque dans sa Passion, et Thérèse goûte le bonheur caché d'une présence que rien ne révèle sinon la souffrance que l'on ne désire ni ne possède, celle d'enfanter les âmes. Sans jamais renoncer à ses plus ardents désirs, qui furent tous comblés, Thérèse s'en trouve, plus simplement, délivrée, dans l'apparition de leur visée profonde, au prix d'un mystérieux dépouillement. Plus elle s'approche de Jésus et plus il semble absent, plus elle le rejoint dans son effacement et plus elle le voit disparaître dans son retour au Père. C'est qu'en effet Jésus advient dans son élévation, et, comme en saint Jean, qu'il est mieux reconnu dans sa disparition.

Ainsi, l'histoire de Thérèse, si sensible à la création, pareillement saisie d'éternité (1), est-elle plus précisément inscrite dans le mouvement d'incarnation du Verbe qui la conduit bientôt à la manifestation divine la plus discrète, celle d'une bienheureuse passion. Il nous semble en effet qu'on ne pourrait s'attacher à la vie de Thérèse de Lisieux sans voir comment la foi intense, l'espérance irréversible, la charité sans mesure, naissent chez elle d'une blessure toujours plus profonde, celle qu'aucun renoncement n'a provoquée mais que le dépouillement proposé par Jésus ne cesse d'aviver. Car l'amour est blessure, non du désir, dont nous disions qu'il est toujours exaucé, mais du cœur aimant, lequel se trouve toujours plus incapable de répondre comme il le voudrait à Dieu qui s'est défait de sa gloire, de sa parole et de sa présence même, pour se livrer à lui.

L'abandon de Jésus si courageusement contemplé par Thérèse est la source d'une conformation aux mystères d'enfance et de passion de Dieu, par lesquels nous est manifestée l'étrange puissance d'une joie d'au-delà des signes et la mystérieuse fécondité d'un silence par excès de l'amour. L'attente du réveil de Jésus justifie le sommeil de Thérèse, comme la vigilance du Bon Dieu l'a toujours préservée de tout mal. L'action et l'attrait de Dieu (1) se disent en transparence dans la passivité



et l'abandon de Jésus (2) : ainsi se trace le chemin du ciel (3).

### 3. La voie du ciel

On sait depuis longtemps et grâce à son auteur, que l'expression « enfance spirituelle » nous est venue non de Thérèse, mais de Mère Agnès [93]. En revanche, Thérèse parle bien d'« enfance » et de « petite voie », ceci particulièrement dans le récit de sa découverte au début du *Ms C* [94]. Mais cette attention à la voie est courante dans les *MA* où elle signifie d'abord la vocation choisie librement par Thérèse (A 32 v°) et surtout la manière dont le Bon Dieu la conduit (A 70 r°) : voie droite (A 48 v°) de la souffrance (A 69 v°), voie miséricordieuse du don prévenant toujours le désir (A 71 r°), voie qui n'est pas de crainte (A 80 r°) mais d'amour (80 v° ; 83 r° ; 84 v°). Cherchant alors la voie la plus excellente de la charité (B 3 v°), Thérèse trouve dans la voie des commandements (C 16 r°) non les humiliations extérieures (C 26 v°) mais l'épreuve intime de la foi (C 31 r°).

S'autorisant de Jésus, Thérèse affirme qu'« il suffit de chercher pour trouver » (C 35 v°). « Née pour la gloire et cherchant le moyen d'y parvenir » (A 32 r°), Thérèse savait, dès le commencement des *Manuscrits* que Dieu seul pouvait, étant la Sainteté même, l'élever jusqu'à Lui et la faire sainte en la couvrant de ses mérites infinis (A 32 r°). La demande de la profession (« Que je ne cherche et ne trouve jamais que toi seul » — A 76 bis) sous-tend la recherche du *Ms B* (« tu le sais, je cherche la vérité » — 4 v°) et l'ultime quête du *Ms C* (« je veux

93. Cf. DE, I, p. 579 (confidence de 1922) et déjà A. Combes, *Introduction à la Spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus*, Vrin, 1948, pp. 279-287.
94. Cf. A. Patfoort, *La « petite voie », d'après deux passages du Ms C*, VT, avril 1975, pp. 103-113.

chercher le moyen d'aller au ciel » — 2 v°). Car pour Thérèse, « lorsqu'on veut atteindre un but, il faut en prendre les moyens » (A 69 v°) : moyen de plaire au Bon Dieu (A 76 r°) et moyen d'être heureuse (A 80 r°) tout ensemble, moyen de soulager son cœur (B 4 r°) et à la fois de prouver son amour (id.), moyen simple donné par l'Aimé (C 33 v°), jamais à court de moyens (C 31 r°), la « petite voie » bien droite, « bien courte », « toute nouvelle » du *Ms C* trouve dans les livres saints le fondement de cette marche où seul guide Jésus (A 48 v°).

Comment Thérèse peut-elle trouver dans son « invention » le dépassement de son attente ? Trop petite pour monter le rude escalier de la perfection, elle cherche un « ascenseur » qui le remplace, dit-elle, avantageusement (C 3 r°). Les livres saints lui indiquent dans la petitesse la condition existentielle de l'appel de la Sagesse : « Si quelqu'un est *tout petit*, qu'il vienne à moi » (Prov. 9, 4). Alors venant, et continuant ses recherches, Thérèse trouve ce passage du Troisième Isaïe : « Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux » (Is. 66, 13, 12). Ces deux mêmes citations, qu'on ne retrouve pas ailleurs, invitaient Thérèse au silence, dans le prologue du *Ms B* (« Après un pareil langage, il n'y a plus qu'à se taire, à pleurer de reconnaissance et d'amour » — 1 r°). Mais « l'unique chemin de la fournaise divine », l'« abandon du petit enfant qui s'endort sans crainte dans les bras de son Père » (Ms B 1 r°) sont ici exposés à Mère Marie de Gonzague dans la perspective nouvelle de la quête du Ciel : « l'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus » (C 3 r°).

Déjà tout enfant, Thérèse s'inquiétait de savoir si elle irait au ciel (A 5 v°). Le premier mot qu'elle put lire seule fut d'ailleurs « cieux » (A 13 v°). L'enfant qui « rêvait le ciel » (A 14 v°), soupirait après le repos éternel du ciel (A 17 v°) et connaissait déjà une souffrance qui ne pourrait se dire qu'au ciel (A 31 r°), s'était résolument tournée vers lui, c'est-à-dire vers ses quatre



frères et sœurs défunts, pour qu'il lui soit montré qu'au ciel on sait encore aimer (A 44 r°). Comment donc cette vie « remplie des grâces du ciel » (A 45 v°) ne trouva-t-elle plus de consolation « ni sur la terre, ni du côté des Cieux » (A 51 r°), comment l'orpheline qui pouvait regarder le ciel et dire en toute vérité : « Notre *Père* qui êtes aux Cieux » (A 75 v°) fut-elle conduite à ne trouver dans la pensée du ciel « qu'un sujet de combat et de tourment » (C 5 v°) ?

On s'en souvient, ce combat pour le ciel s'accompagne de la supplication d'être adoptée comme enfant du ciel et de la prière d'abandon : « Pour moi, la *prière* est un élan du cœur, c'est un simple regard jeté vers le ciel, c'est un cri de reconnaissance et d'amour au sein de l'épreuve comme au sein de la joie » (C 25 v°). C'est que tout le donné se transforme chez Thérèse par la mise en question de son aboutissement, ou plutôt, dans cette épreuve même, grâce à la volonté de s'établir plus haut que ce qui semble passer (« J'ai voulu que mon âme habite dans les cieux » — C 9 r°). L'activité de l'Eglise du Ciel, si parfaitement décrite au *Ms B* devient ainsi l'horizon de Thérèse, non comme le lieu des récompenses à venir ou l'origine des grâces passées, mais comme la forme même de sa propre mission. Élevée au ciel par les bras de Jésus, emportée bientôt vers l'éternelle vie, Thérèse compte y achever, dans un amour croissant, la mission de conduire à Dieu ceux qu'Il lui a confiés.

Le repos de Jésus (2) et la peine de Thérèse (3) s'accordent dans l'union très étroite du présent éternel qu'est leur commun cheminement. Là où Jésus est remonté (C 46 v°), là s'en va Thérèse, au ciel d'où il viendra et elle avec lui, demain, Jour de l'Éternité (A 77 v°).

### 4. L'éternité de l'enfance

Le « retour des noces » que Thérèse annonçait dans le faire-part de sa profession (A 77 v°) aura donc lieu

lorsque Jésus se sera réveillé (« Il ne se réveillera pas sans doute avant ma grande retraite de l'éternité » — A 75 v°). Attendant le beau Ciel (C 1 r°), de même que la Miséricorde ne se lasse pas de nous attendre (C 21 r°), Thérèse désire ne faire qu'une seule chose : commencer à chanter ce qu'elle doit redire éternellement — les Miséricordes du Seigneur (A 2 r° et C 27 r/v). Ce verset psalmique : « Je chanterai éternellement les Miséricordes du Seigneur » (Ps. 88, 2) est d'ailleurs la devise couronnant les armoiries thérésiennes (A 86 r°) car c'est la grandeur même des miséricordes divines (C 3 r°), leur splendeur (LT 247), leur infinité (C 27) qui en appellent la célébration céleste (« je ne pourrai (les) chanter qu'au Ciel » ; « je dois (les) redire éternellement »).

Ayant toujours désiré être une sainte(C 2 v°) mais voyant davantage combien Jésus désire être aimé (A 84 r°), Thérèse considère l'éternité moins comme le lieu de sa prochaine gloire (A 32 r°) que comme le jour sans couchant d'une éternelle communion (A 36 r°) : union à son Epoux au sein d'une allégresse éternelle (A 77 r°), union complète et éternelle avec les siens (C 9 r°), communion, dans l'éternelle demeure du Roi des Cieux (A 60 r°), avec les âmes qu'elle désire arracher aux flammes éternelles (A 45 v°), délivrer du purgatoire (A 76 v°), attirer (C in fine) au Foyer brûlant de l'Amour (B 5 r/v). Trop petite pour faire de grandes choses (B 5 v°), monter le rude escalier de la perfection (C 3 r°), nourrir les enfants qui lui sont confiés (C 22 r°), la petite Thérèse, petit furet (A 7 r°), petit docteur (A 37 v°), petite carmélite (A 65 v°) s'interroge : pourquoi le Bon Dieu a-t-il montré à une enfant si petite la vision qu'elle ne pouvait comprendre (C 21 r°) ? Y a-t-il pourtant une âme plus petite que la sienne (B 3 r°) ? Si le Bon Dieu a voulu appeler à Lui la plus petite de la famille (A 44 r°), c'est justement parce qu'elle est petite et faible, et qu'il lui plaît de s'abaisser ainsi (A 49 r°). Alors, puisque Jésus regarde sa petite fiancée (A 8 v°), sa petite épouse (A 86 r°), la plus



petite des créatures (B 4 r°), le plus petit des cœurs (B 4 v°), cette très petite âme qui ne peut offrir au Bon Dieu que de très petites choses, choisit de rester petite, et même de le devenir de plus en plus (C 3 r°). En cet abandon Thérèse grandit, et dans l'amour de sa Mère du Ciel (A 40 r°), et dans l'amour du Bon Dieu (A 52 r°), et dans l'attrait pour la souffrance (A 69 v°), bref, selon l'âme (C 15 r°) qui à mesure se trouve trop petite pour contenir la « joie enfantine » de sa première adoption spirituelle (C 32 r°).

Remarquons que le goût de l'enfance chez Thérèse comporte toujours cette gravité du souci de la destinée d'autrui. Objet de l'amour prévoyant du Père (A 39 r°), toujours portée par lui comme une enfant (A 36 r°), l'enfant timide des Buissonnets (A 50 r°), l'enfant impuissante et faible du Carmel (B 3 v°) se découvre auprès de Jésus enfant (A 85 v°), enfant de sa Mère des Cieux (A 56 v°) et enfant de lumière (B 4 r°), enfant de l'Église (id.) et enfant de ses sœurs (A 3 v° : Pauline ; A 30 r° : Marie ; C 2 r° : Mère Marie de Gonzague). Et comme « les désirs des mères trouvent un écho dans l'âme de leurs enfants » (C 10 r°), Thérèse réalise, une fois sortie des langes (A 44 r°) et des défauts de l'enfance (C 45 r°), que l'amour dont elle est prévenue depuis l'enfance (C 35 r°) la porte à enfanter les âmes (A 81 r°), dès lors qu'elle se met dans les bras du Bon Dieu comme un petit enfant (C 22 r°) et ne cesse de revenir, en enfant prodigue, au Père qui la chérit (C 36 v°).

Cette ingéniosité à « rester petit enfant, même en vivant très longtemps » (C.J. 27.5.5.) procède donc bien chez Thérèse du désir apostolique le plus vigoureux, autant qu'elle le manifeste souverainement. Puisque le Verbe s'est fait enfant (RP 21 r°), il faut le devenir (id. 8 v°), c'est-à-dire se cacher comme lui sous les traits de l'enfance, et par là s'unir à la force divine (A 35 r°) qui descend au plus bas (A 3 r°) afin que la Miséricorde s'élève jusqu'aux cieux (A 84 r°).

Si l'on voulait enfin, plus formellement, récapituler

l'autobiographie de Thérèse, on devrait rappeler combien l'histoire de son âme, originée dans la création éternelle de Dieu (1), structurée par la passion glorieuse de Jésus (2), se détermine à partir du ciel d'où Il vient (3), comme l'abaissement extrême qui demeure amour (4) : c'est la descente aux enfers du cœur, pour le salut des âmes, qui soulève le monde, jusqu'à la fin.

Mais il nous reste à indiquer comment le débat de l'amour et de la mort s'achève dans le parti pris d'une Miséricorde sans raison.

## IV

## L'AMOUR DANS LA MORT

Que Thérèse de Lisieux soit morte dans un merveilleux regard, à vingt-quatre ans, qu'elle ait ressenti les premiers signes de son mal pendant les Jours Saints de 1896, que la première hémoptysie suive ainsi de près l'Offrande à l'Amour Miséricordieux, que les dernières paroles de la malade aient été pieusement recueillies sous ses yeux, bref, que cette mort dramatique puisse être considérée comme une liturgie, voilà qui ne cesse d'agacer bien des esprits et d'étonner ceux qui jusque là pouvaient se sentir proches de l'humble moniale de Lisieux. Pourtant, des correspondances existent, remarquées par Thérèse elle-même (avec quelle sobriété !) entre son Offrande et sa mort précoce, entre la passion de Jésus et la sienne, etc. Mais le sujet mérite plus que ce souci d'homologuer deux destinées. Qu'est donc l'amour pour Thérèse, et comment rêve-t-elle de le voir s'accomplir dans la mort ? Telle sera l'orientation de notre premier tour d'horizon (1). Mais comment, de plus, la mort a-t-elle constitué la mise à l'épreuve de l'amour, et que représente donc cette épiphanie de l'amour dans la défaite que demeure la mort ? Tel sera l'objet de notre seconde réflexion (2). Nous verrons ainsi que pour Thérèse, la mort et l'amour se symbolisent mutuellement, mais aussi que l'amour l'emporte sur la mort en y pénétrant.

## 1. Aimer mourir

Si chacun des trois manuscrits s'achève sur le mot « amour »[95], chacun aussi, disions-nous, commence par une adresse filiale et chacun constitue, à sa manière propre, un chant de la Miséricorde accordée aux petits. Le *Ms A* se suspend dans l'Acte d'Offrande à l'Amour, par lequel nous l'avons commenté, le *Ms B* est un hymne brûlante à l'Amour, le *Ms C* voit jaillir l'amour fraternel du cœur du « véritable amour ». Mais chacun de ces textes est pour ainsi dire tissé par les mots de l'amour. Des termes les plus employés par Thérèse, « aimer » et « amour », viennent au premier rang, étant plus récurrents même que « Jésus », « le Bon Dieu », « petit », « vouloir », « donner », « trouver », si spécifiques de la langue thérésienne. La concordance complète au mot « amour » nous indique sa fréquence élevée dans toute l'œuvre, parue ou à paraître : 206 fois pour les 121 folios des *Manuscrits*, 232 fois pour les *Lettres Thérésiennes*, 187 fois dans les 54 *Poésies*, 83 fois dans les 8 *Récréations Pieuses*, 43 fois dans les 21 *Prières*[96]. Sur le total de 751 emplois, les *Manuscrits* sont donc particulièrement bien représentés : 99 emplois dans le *Ms A*, 68 pour le bref *Ms B*, 39 pour le *Ms C*. Mais le *Ms B* l'emporte de très loin sur tout le reste de l'œuvre, avec une moyenne de 13,6 occurrences par folio — 7 emplois environ par page. On ne se trompe donc guère en voyant dans l'amour un des tout premiers soucis thérésiens et dans le *Ms B* le texte qui en traite le plus abondamment. Nous nous permettrons ainsi, après ces notations chiffrées de nous centrer surtout sur le second manuscrit, afin d'éclairer l'objet de notre première recherche, à savoir le désir de Thérèse de mourir pour prouver son amour.

95. Remarque du Père François de Sainte Marie, *MA*, t. 1, p. 49.
96. Nous avons pu recevoir communication de ces pages de la concordance complète, non encore publiée, grâce à l'obligeance de Sœur Cécile, du Carmel de Lisieux.



L'autographe comporte d'abord une lettre à Sœur Marie du Sacré-Cœur (LT 196 du 13 ( ?) septembre 1896 ou Ms B 1 r°/v°) puis la relation faite à Jésus des grâces de la retraite toujours en cours. Nous commenterons brièvement cette lettre, dont la visée nous semble surtout d'introduire la destinataire au dévoilement de secrets déjà partagés (a). Nous suivrons alors de plus près le mouvement d'un récit qui est à la fois vibrant colloque avec Jésus (bientôt tutoyé tout au long) et conjuration de la folie de l'Amour par la folie de l'espérance (b).

### a) *Ms B 1 r°/v° : le souvenir d'un secret*

« O ma Sœur chérie ! vous me demandez de vous donner un souvenir de ma retraite... vous voudriez entendre les secrets que Jésus confie à votre petite fille, ces secrets il vous les confie, je le sais... cependant je vais essayer de balbutier quelques mots, bien que je sente qu'il est impossible à la parole humaine de redire des choses que le cœur humain peut à peine pressentir... Sans se montrer, sans faire entendre sa voix, Jésus m'instruit dans le secret... pas par le moyen de livres... mais parfois une parole... tirée à la fin de l'oraison... Après un pareil langage, il n'y a plus qu'à se taire... Que nous sommes heureuses de comprendre les intimes secrets de notre Époux, ah ! si vous vouliez écrire... mais je le sais vous aimez mieux garder au fond de votre cœur "les secrets du Roi"... Je trouve que vous avez raison de garder le silence et ce n'est uniquement qu'afin de vous faire plaisir que j'écris ces lignes, car je sens mon impuissance à redire avec des paroles terrestres les secrets du Ciel... Je l'ai fait dans les pages suivantes mais si mal qu'il me semble impossible que vous compreniez.. (En écrivant, c'est à Jésus que je parle, cela m'est plus facile pour exprimer mes pensées... Ce qui, hélas ! n'empêche pas qu'elles soient bien mal exprimées !) ».

Voilà une mise en perspective de la lettre de Thérèse à sa sœur qui peut paraître bien surprenante : le texte ne cesse de parler de l'impossibilité de dire, il s'inscrit tout entier dans un silence que seules les paroles « tirées » de l'Écriture peuvent venir habiter, il évoque des secrets communs que la destinataire pourrait mieux restituer, il se termine en s'effaçant. Si la présence de « l'émetteur » domine la communication, spécialement via les prénoms personnels, celle du « récepteur » se caractérise mieux par l'emploi privilégié des apostrophes et les fréquentes allusions à ses agissements anciens ou futurs. Mais il y a d'autres « acteurs » du texte : Jésus, associé à l'Époux, au Créateur, à Dieu ; le Seigneur ; le Bon Dieu ; l'Esprit-Saint, Esprit d'Amour ; le Peintre céleste. Le ressort du texte réside en fait entièrement dans leur intervention que soulignent les citations thérésiennes. Celles-ci constituent la véritable trame de l'énonciation, tout entière fondée sur elles.

Relevons rapidement ces « dits » insignes :

I. parole de consolation tirée par THÉRÈSE à la fin de l'oraison :
« Voici le Maître que je te donne, il t'apprendra tout ce que tu dois faire. Je veux te faire lire dans le livre de vie où est contenue la science d'*Amour* » (Petit Bréviaire du Sacré-Cœur de Jésus, p. 58).

II. parole de l'ESPRIT-SAINT par la bouche SALOMON :
« Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi » (Prov. 9, 4).

III. parole du même ESPRIT D'AMOUR :
« La miséricorde est accordée aux petits » (Sg. 6, 7).

IV. parole du PROPHÈTE ISAÏE, au nom de l'ESPRIT :
« le Seigneur conduira son troupeau dans les pâturages, (qu') Il rassemblera les *petits* agneaux et les pressera sur son sein (Is. 40, 11).

V. parole du MÊME PROPHÈTE, au nom du SEIGNEUR :
« Comme une mère caresse son enfant, je vous porterai sur mon sein et je vous caresserai sur mes genoux » (Is. 66, 13, 12).

VI. parole de JÉSUS au PSAUME 49 :
« Je n'ai nul besoin des boucs de vos troupeaux, parce que toutes les bêtes des forêts m'appartiennent et les milliers d'animaux qui paissent sur les collines ; je connais tous les oiseaux des montagnes... Si j'avais faim, ce n'est pas à vous que je le dirais : car la terre et tout ce qu'elle contient est à moi. Est-ce que je dois manger la chair des taureaux et boire le sang des boucs ?... *Immolez* à *Dieu* des *sacrifices* de *Louanges* et d'*actions de grâces* » (Ps. 49, 9-14).

VII. parole de DIEU (CRÉATEUR DE L'UNIVERS) à la SAMARITAINE :
« Donne-moi à boire » (Jn 4, 7).

VIII. citation faite par THÉRÈSE pour SŒUR MARIE DU SACRÉ-CŒUR :
(garder) « les secrets du Roi » (Tb 12, 7).

IX. citation mise par THÉRÈSE sur la bouche de SŒUR MARIE DU SACRÉ-CŒUR :
« Il est honorable de publier les œuvres du Très-Haut » (Tb 12, 7).

A quoi il convient d'ajouter une citation implicite de THÉRÈSE :

X. J'estime comme l'épouse des sacrés cantiques « n'avoir rien donné » (Ct. 8, 7 : « Qui offrirait toutes les richesses de sa maison pour acheter l'amour ne recueillerait que mépris »).

On pourra faire trois remarques sur la forme de ces citations. D'abord, qu'un privilège certain est accordé à l'Ancien Testament (8 fois sur 10) et plus spécifiquement au courant sapientiel ou prophétique tardif. Ensuite, que certaines attributions nous sont très peu habituelles : si nous mettons à part les 4 paroles données par l'Esprit-Saint, il reste que Jésus parle dans le Psaume et que le Créateur de l'Univers s'adresse à la Samaritaine. Enfin, on voit que Thérèse elle-même s'en appli-

que particulièrement deux. Quant au fond, indiquons que les citations textuelles, après s'être fondées dans l'autorisation reçue à l'oraison (I) insistent sur la tendresse de Dieu (V) qui s'adresse aux petits (II, III, IV) et sur la gratuité (VI) de la demande divine (VII), puis reviennent à autoriser Thérèse à parler (VIII, IX). Ce mouvement circulaire montre que le point le plus enveloppé est la citation de saint Jean (VII), d'ailleurs unique référence du Nouveau Testament. C'est ici que se découvre réellement la pointe du texte : celui-ci ne porte pas tant sur la petitesse humaine ou sur l'incapacité de communication de Thérèse que sur l'abaissement divin appelant à sa rencontre. Toute l'humilité de Thérèse est contenue dans l'audace de cette affirmation : l'Amour a soif de son amour. Tel est l'intime secret du texte : dans le Maître (I), Thérèse a reconnu son meilleur interlocuteur, Jésus (in fine). C'est à lui en effet qu'elle s'adresse à présent.

b) *Ms B 2 r° — 5 v° : la folie de l'Amour*

Entre l'interrogation initiale (« O Jésus mon Bien-Aimé ! Qui pourra dire avec quelle tendresse, quelle douceur vous conduisez ma *petite âme* ! ») et l'exclamation finale (« O Jésus ! que ne puis-je dire à toutes les *petites âmes* combien ta condescendance est ineffable... »), formellement si proches, s'est opéré un profond bouleversement du sens : l'action de grâce personnelle est devenue source d'édification ecclésiale, Thérèse a reçu la parole du sein de cette relation je/tu qui l'identifie, son discours s'achève par là qu'elle conjure « Jésus seul » de se révéler mêmement à d'autres dans l'Amour. Nous allons esquisser le moins mal possible le mouvement de ce dire.

L'amour de tous les bienheureux du Ciel s'est attesté dans le rêve de Mère Anne de Jésus (déjà évoqué) comme le prélude des grâces plus grandes que Thérèse veut rappeler aujourd'hui, en mémoire de l'union inaugurée au jour de sa profession. Mais ce rappel comprend également la répétition de désirs et d'espérances touchant à l'infini, dont l'âme ne pourra guérir que dans l'exaucement. Etre Épouse de Jésus, Carmélite, Mère des âmes, c'est-à-dire sa vocation, cela ne suffit pas à Thérèse qui désire toutes les vocations et leurs limites même, pour les dépasser cependant dans le rêve du martyre, lequel à son tour devrait, par impossible, contenir les actions de tous les saints. Telle est la folie de Thérèse, mesurée seulement par la volonté du Seigneur de combler aujourd'hui ces désirs plus grands que l'univers.



Car le martyre souffert dans l'oraison s'ouvre, grâce aux chapitres 12 et 13 de la Première aux Corinthiens, sur une première réponse (tous ne peuvent être en même temps tout), claire certes, mais qui ne donne pas la paix. Alors Thérèse, comme Madeleine auprès du tombeau vide, dans le vide des clartés de la raison, s'abaissant, selon la Poésie de Jean de la Croix, jusque dans les profondeurs de son néant, s'élève si haut qu'elle peut atteindre son but. Sa lecture l'encourage à rechercher avec ardeur les dons les plus parfaits, mais surtout la voie plus excellente encore de l'Amour. La Charité lui donne ainsi la clef de sa vocation : l'Amour renferme toutes les vocations, il est tout, il embrasse tous les temps et tous les lieux, en un mot, il est éternel. « Alors, dans l'excès de ma joie délirante, je me suis écriée : O Jésus, mon Amour... ma *vocation*, enfin, je l'ai trouvée, MA VOCATION, C'EST L'AMOUR !... oui j'ai trouvé ma place dans l'Église et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée... dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour... ainsi je serai tout... ainsi mon rêve sera réalisé ! ! !... ».

Le plus remarquable n'est peut-être pas que Thérèse ait trouvé, comme elle le dit, le secret de s'approprier la flamme de ce Phare lumineux qui désormais la guide, mais plutôt qu'elle cherche et trouve par là le moyen de rendre, selon le mot de Jean de la Croix, Amour pour Amour. Les formules « Ma vocation, c'est l'Amour » ou

« je serai l'Amour » indiquent assez que l'intuition géniale de Thérèse la porte dans le domaine de l'espérance. Mais l'audace de s'être offerte en victime à l'Amour atteste déjà que l'Amour a choisi de s'abaisser jusqu'au néant, pour le transformer dans l'holocauste de son Feu. Et Thérèse, consciente de l'injustice et de l'enrichissement où peuvent la conduire ses désirs, supplie les bienheureux habitants du Ciel de l'adopter pour enfant, en sorte que la gloire de ses actions leur reviennent, et qu'elle obtienne uniquement l'Amour. Mais alors, comment témoigner de l'Amour, puisque, selon la tradition, l'Amour se prouve par les œuvres ? « Eh bien », Thérèse « jettera des fleurs », c'est-à-dire souffrira et même jouira par amour, elle « chantera » même au milieu des épines, elle « embaumera » par ces pétales fragiles et sans aucune valeur, le trône du Roi (Jésus) et de la Reine (Église), tout près duquel elle se tient pour ses frères qui combattent. Prise à ce « jeu », l'Église du Ciel jettera les fleurs touchées par Jésus, sur l'Église souffrante, pour son soulagement, et sur l'Église combattante, en vue de la victoire. Dynamique étonnante, dont l'origine se trouve, rappelons-le, dans l'infini désir de l'Amour.

Précisément, Thérèse s'interroge : le pur amour qui supplante, aux dires de Jean de la Croix, toutes les autres œuvres réunies, est-il bien dans son cœur ? Ces immenses désirs ne sont-ils pas un rêve, une folie ? Après la découverte que la vocation encore à venir peut être ambiguë, voici que le moyen de « rendre amour pour amour » se révèle lui-même chargé d'incertitude, et plus précisément, grevé du même poids de rêve et de folie que les désirs d'être tout plutôt que de tout faire. Reste à Thérèse à se tourner derechef vers Jésus qui sait son désir de vérité et peut, s'il l'entend, faire disparaître ses désirs téméraires. Mais cependant, elle « sent » que son aspiration a plus de goût, en sa folie, et son martyre, plus de douceur, que n'en donneront les joies de la patrie. Et donc, à moins que Jésus n'enlève par un miracle le souvenir de ses espérances terrestres,



Thérèse préfère encore jouir des « douces amertumes » du martyre.

Comment donc ce désir d'aimer, si délicieux, n'est-il que préface à la jouissance de l'Amour ? L'interrogation se répète cinq fois, car l'aspiration à posséder la plénitude de l'Amour demeure « mystère » pour celle qui n'a pas les moyens (ailes) mais seulement la pénétration (yeux) et le vouloir (cœur) de l'Aigle. Petit oiseau assailli par la tempête du doute, distrait parfois dans son unique occupation de fixer l'Astre d'Amour, l'hirondelle lui abandonne ses méfaits et se réjouit même qu'Il demeure voilé. Sans se désoler de sa faiblesse à sommeiller devant son Divin Soleil, le petit frère des Anges et des Saints ne craint pas les vautours, « images des démons », tout destiné qu'il est à devenir la « proie » de l'Aigle qu'il contemple au centre du Soleil d'Amour : le Verbe Divin. Puisque l'Aigle Éternel a voulu souffrir et mourir pour attirer les âmes, puisqu'il remonte vers la Lumière qui est son séjour, mais reste encore sous l'apparence de l'hostie pour nourrir le « pauvre petit être » qu'il tire ainsi du néant, alors c'est son amour qui est « Folie » et le seul motif de la folie de Thérèse : espérer que l'Amour l'accepte comme victime, supplier ses frères du Ciel de lui obtenir de voler vers l'Amour « avec *les propres ailes de l'Aigle Divin.* »

Ainsi le désir de Thérèse s'apaise-t-il dans son dédoublement : « Aussi longtemps que tu le voudras, ô mon Bien-Aimé, ton petit oiseau restera sans forces et sans ailes, toujours il demeurera les yeux fixés sur toi, il veut être *fasciné* par ton regard divin, il veut devenir la *proie* de ton Amour... » : c'est le mouvement d'offrande à l'Amour, désormais justifié par la kénose du Verbe. « Un jour, j'en ai l'espoir, Aigle Adoré, tu viendras chercher ton petit oiseau, et remontant avec lui au Foyer de l'Amour, tu le plongeras pour l'éternité dans le brûlant Abîme de Cet Amour auquel il s'est offert en victime » : c'est l'espérance de Thérèse, à présent assurée par la remontée de l'Aigle Divin et l'assistance des alliés du Ciel. Le texte s'achève ici, avant un dernier

souffle, sur deux lignes entières de points de suspension...

Avons-nous assez fait remarquer qu'un tel discernement du désir, qu'une telle quête de son origine, qu'un tel acquiescement à le voir différer, s'inscrivent dans un contexte d'orage et de sommeil (2 r° et 5 v°) qu'un rêve des premières lueurs de l'aube est venu dissiper? Venues du ciel, trois Carmélites laissent à Thérèse le souvenir d'un visage « éclairé d'une lumière... qu'il ne recevait pas mais produisait de lui-même », des paroles qui font écho à ses angoisses (« bientôt, bientôt »;... « content, très content »), d'une tendresse qui l'inonde d'amour et de reconnaissance pour son enfantement par tous les bienheureux du Ciel. Mais ce doux présage, pas plus que la sagesse de l'Écriture, n'entame pas l'ardeur d'une espérance touchant à l'infini, que Jésus seul peut ordonner en la fondant dans la folie de son Amour. L'élévation de Thérèse n'a pour raison que l'abaissement, que l'ineffable condescendance de son Aimé et son offrande est tout éprise du Foyer dévorant où Il la plongera bientôt. L'abaissement divin appelle la faiblesse, non de l'amour mais de son estimation et la confiance du plus petit appelle l'infinie miséricorde à l'entière prodigalité de sa faveur divine. Le désir d'aimer est devenu désir de communiquer l'Amour, le désir de l'Amour s'étant déployé comme un Don.

Au fil de ces pages qui rendent « si mal » le rêve et la petite doctrine de Thérèse, dans ces expressions apparemment « exagérées » et par ce style « peu agréable », Thérèse a « exprimé » ses pensées à Jésus, avec une facilité qui ne dispense pourtant pas, dit-elle, des défauts de son expression. A l'ombre du Carmel et de Marie, de l'Écriture et de Jean de la Croix, s'articule l'espérance d'un amour (quand faut-il et quand ne faut-il pas la majuscule?) qui dépasse le vouloir mourir par l'attrait effectif de la Trinité Bienheureuse. Il s'agit moins, dès lors, de mourir sur un champ de bataille pour la défense de l'Église, de verser son sang pour Jésus jusqu'à la dernière goutte, de mourir dépouillée ou



encore de mourir de chagrin à la vue de son impuissance, que de contempler l'élan de Celui qui a voulu souffrir et mourir pour notre retour au sein du brûlant Abîme de l'Amour — et donc de s'offrir à Celui qui « un jour » descendra et remontera pour une éternelle consommation.

Ainsi, le secret de l'amour réside-t-il dans l'espoir qui achève, sans les supprimer d'ailleurs, les plus puissants élans du cœur; la folie de Jésus est révélée aux creux du désir comme ce qui le fondait et par là le dépasse. Se déprenant de sa course, non de sa vigueur, l'amour se fait espérance : non plus de la mort, qui ne prouve rien, étant au futur, mais de l'assomption d'une offrande en train de s'opérer, en mémoire d'un autre passé. Aimer mourir consiste désormais, non certes à mourir à l'amour, mais à aimer que l'Amour mortifie le vouloir de la mort, et par là s'en découvre la plus folle, la plus plénière raison. C'est le *Ms C* qui achèvera de montrer cette maturation.

## 2. « Aimer jusqu'à mourir d'amour »

Entrepris à partir du 3 juin 1897, suspendu dès les premiers jours de juillet, le *Ms C* est le dernier grand écrit thérésien, le seul qui soit aussi explicitement relatif à l'approche de la mort. Mais Thérèse ne s'approprie rien du drame, n'estimant pas « comme une plus grande grâce de mourir à l'aurore plutôt qu'au déclin du jour » (3 v°), n'ayant d'ailleurs « jamais demandé au Bon Dieu (quoiqu'elle l'ait espéré) de mourir jeune » (8 v°), mais désirant seulement que sa vie soit « brisée par l'amour » (id.). Or le *Ms C* nous entretient, semble-t-il, d'un tout autre souci. Dès le commencement et à nouveau vers la fin, Thérèse parle d'une « épreuve contre la foi », en cours depuis sa première hémoptysie et qui ne s'éteindra qu'à « l'heure marquée par le Bon Dieu ». Nous aurons à évoquer cette épreuve parente de la mort (a) avant d'en discerner la force pour l'amour (b).

a) *L'épreuve d'une grâce (Ms C 4 v° — 7 r°)*

Sans entrer dans le commentaire détaillé du texte capital où Thérèse décrit son épreuve[97], nous en décrirons synthétiquement la progression. A la fin du rigoureux Carême de 1896, la Carmélite, qui ne s'est jamais sentie aussi forte, connaît, après l'Adoration du Jeudi-Saint, un vomissement de sang qu'elle perçoit, sans vouloir le vérifier, comme un premier et doux appel, un heureux présage de l'arrivée de son Époux. Cette espérance, ce bonheur, elle les confie dès le lendemain à Mère Marie de Gonzague, dont elle obtient d'achever les Saints Jours en toute leur austérité. Le même signe se répète le soir du Vendredi-Saint et cause la même allégresse. La foi de Thérèse est alors « si vive, si claire que la pensée du Ciel faisait tout (son) bonheur et qu'(elle) ne pouvait croire qu'il y eût des impies n'ayant pas la foi ». Mais « aux jours si joyeux du temps pascal », Jésus lui fait sentir qu'il y a des âmes qui perdent, « par l'abus des grâces », le trésor de la foi. Son âme est alors envahie des plus épaisses ténèbres, la pensée du Ciel lui devient tourment : telle est donc l'épreuve qui ne semble pour lors pas près de s'achever.

Vient ensuite une « comparaison », « petite histoire », commencée en « conte de fée », mais « tout à coup changée en prière » : née dans un pays de brouillard, l'enfant qui « doit » aspirer à une patrie ensoleillée sait qu'elle a raison, puisque le Roi de la patrie au brillant Soleil est venu vivre dans le pays des ténèbres. « Hélas », les ténèbres n'ont pas compris qu'il était leur lumière, « mais » Thérèse, qui a compris cette clarté, se

97. Le Père E. RENAULT, dans son étude sur *L'épreuve de la foi, le combat de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB, 1974, donne comme textes fondamentaux : Ms B 2 r° et 5 r° ; Ms C 4 v°/7 r° ; 11 r° ; 31 r°. Il se réfère également, par les DE, à toute l'œuvre, ainsi qu'aux textes du Procès. Nous nous permettons de renvoyer à ce travail.



met à demander pardon pour ses « frères », acceptant de manger le pain de la douleur à la table remplie d'amertume où mangent les « pauvres pécheurs ». « Mais aussi », elle supplie : « Que tous ceux qui ne sont point éclairés du lumineux flambeau de la Foi le voient luire enfin », et elle consent à manger « seule » le pain de l'épreuve pour que soient justifiés les pécheurs et purifiés les incrédules.

S'étant ainsi placée parmi les pécheurs pour y rester sans offense, acceptant de purifier par son amour la table souillée par ses frères, Thérèse reprend le fil de sa « comparaison » où elle l'avait laissé, au moment du pressentiment « génial » qu'une autre terre existe. « Mais tout à coup », les brouillards plus épais pénètrent son âme, l'enveloppent, lui cachent l'image de sa Patrie, « tout a disparu ». Plus de repos dans le souvenir, plus de lumière, mais seulement la voix moqueuse des ténèbres qui disent, comme les pécheurs, que la mort vers laquelle la porte son avance, c'est la nuit la plus profonde, celle du néant.

« Image imparfaite », « ébauche comparée au modèle », la comparaison de Thérèse se suspend par peur de blasphémer, de faire de la peine à Jésus. « Mais il sait bien » que, privée de la jouissance de la foi, Thérèse tâche d'en faire les œuvres, et s'en remet à Lui, dans un admirable abandon, pour tout combat. Davantage, elle Lui dit « qu'(elle est) heureuse de ne pas jouir de ce beau Ciel sur la terre afin qu'Il l'ouvre pour l'éternité aux pauvres incrédules ». Voilà la cause de sa joie : souffrir pour son Aimé, et même se réjouir si, par impossible, Il l'ignorait, afin que cette souffrance puisse « empêcher ou réparer une seule faute commise contre la Foi ».

Devant le « mur qui s'élève jusqu'aux cieux et couvre le firmament étoilé », Thérèse chante le bonheur du Ciel et l'éternelle possession de Dieu, c'est-à-dire ce qu'elle *veut croire*, non pas stoïquement, mais dans l'action de grâce pour une douce miséricorde : l'épreuve enlève en effet tout obstacle à l'envol, le désir

du Ciel s'étant transformé en désir « d'aimer jusqu'à mourir d'amour ».

Présentée comme « une grande grâce », l'« épreuve contre la foi » connaît des alternances de faibles clartés et de toujours plus épaisses ténèbres. Souffrance que Thérèse est heureuse de porter, les « tentations contre la foi » sont, à leur heure soudaine, le temps pour Jésus d'augmenter « beaucoup » un « esprit de foi » (11 r°) dégagé de toute « jouissance ». Thérèse accueille d'un même cœur le présage de sa propre mort et « le moyen que Jésus a trouvé » pour éprouver sa foi (31 r°) : la mort de « toute jouissance » lui donne de se porter au dernier rang des pécheurs, auprès des incrédules, jusqu'à son introduction dans le royaume lumineux qu'elle veut confesser au prix de son martyre. La responsabilité d'autrui qui procède d'un tel don atteste déjà son universelle fécondité.

L'adolescente qui disait au Bon Dieu « que pour lui faire plaisir (elle) consentirait bien à (se) trouver plongée (en enfer) afin qu'il soit *aimé* éternellement dans ce lieu de blasphème » (A 51 r°), la jeune Carmélite qui voulait, le jour de ses vœux, « délivrer toutes les âmes du purgatoire et convertir les pécheurs » (A 76 v°) pouvait parler de la sorte lorsque son ciel à elle n'était autre que l'Amour (A 52 v°) et qu'elle savait le Feu et l'Amour plus sanctifiant que celui du purgatoire (A 84 v°). Mais le présent combat porte précisément sur le Ciel, d'une manière qui dépasse la question de 1891 : « J'avais alors de grandes épreuves intérieures de toutes sortes (jusqu'à me demander parfois s'il y avait un Ciel) (A 80 v°). Cette fois, Thérèse ne peut plus dire que le Ciel est dans son âme (A 35 r°), ni qu'elle sent qu'il y a un Ciel (B 2 v°) ; si elle cherche au contraire le moyen d'aller au Ciel par une petite voie (C 2 v°) ou plutôt d'y être élevée par la tendresse de Jésus (C 3 r°), c'est bien que toute satisfaction naturelle dans son désir du ciel lui a été enlevée (C 7 v°) et que, se trouvant heureuse de ne pas jouir du ciel sur la terre (C 7 r°), elle en ouvre par son amour l'espérance aux « pauvres incrédules ». Ce



n'est pas seulement dans l'enfer, ou dans le purgatoire, ou même dans le ciel, c'est dans l'Amour qui les récapitule que Thérèse commence de « sauver les âmes » (A 69 v°) et toute la terre devient, comme toute existence, capable de son Dieu.

### b) *La mort féconde (Ms C 34 r° — 36 v°)*

Le *Ms C* rapporte, on le sait, la manière dont Thérèse pénètre « les mystérieuses profondeurs de la charité » (18 v°). Cette compréhension plus parfaite est placée sous le signe de l'Eucharistie et du double commandement donné à la dernière Cène (11/12) et elle se clôt par les paroles mêmes de Jésus au soir de sa passion : contexte johannique s'il en est. Cependant, la charité « purement spirituelle » (18 r°) comprise et pratiquée par Thérèse (30 r°) s'étend, grâce à la confiance de Mère Marie de Gonzague, au-delà des relations fraternelles. D'abord à la « douce et facile mission » de faire paître les novices (3 et 9), de peindre en leur âme l'image de Jésus (20 r°), de les guider par le chemin que Jésus leur a tracé (23 r°), mais surtout de livrer à leurs fautes « une guerre à mort » (*id.*) Ensuite, la même Prieure veille au discernement de la vocation de Thérèse « pour les missions lointaines » (10 v°). Enfin, elle achève l'œuvre de Mère Agnès en offrant à la jeune carmélite d'accepter un second « frère », futur apôtre comme le précédent (31/33). A l'égard de ces missionnaires, Thérèse parle d'« union spirituelle » (33 v°), mais c'est ainsi également qu'elle voit sa charge auprès des novices : « Seigneur, vous le savez, je n'ai point d'autres trésors que les âmes qu'il vous a plu d'unir à la mienne » (34 r°). « Accomplir sa mission », c'est alors emprunter à la fois les paroles de l'Épouse et celles du Fils Bien-Aimé ; l'appel du Cantique des Cantiques et la Prière Sacerdotale de Jésus disent en un seul commentaire comment l'amour est glorifié.

Les dernières pages de Thérèse constituent en réalité tout un enseignement sur l'efficacité de la prière,

entendons, la puissance apostolique de l'union la plus totale à Jésus, Bien-Aimé du Cantique et Seigneur de l'Évangile, maintenant remonté au Ciel. Mais la dernière figure à laquelle Thérèse s'identifie n'est pas l'Épouse, ou même Jésus, desquels elle emprunte cependant les paroles, c'est, après le publicain, Marie-Madeleine et l'enfant prodigue : l'« humble prière » de l'un, l'« amoureuse audace » de l'autre, mais surtout « le cœur brisé de repentir » du troisième, tracent pour Thérèse l'immanquable retour vers Celui qui dans sa « *prévenante* » miséricorde a préservé (son) âme du péché mortel[98] ». Mais l'élévation « par la confiance et l'amour » ne trouve cependant pas sa raison dans cette prévenance : l'amour de Thérèse n'a pas pour motif la préservation du péché[99], mais la gratuite prodigalité de l'« océan sans rivages » de l'Amour.

D'entrée de jeu, Thérèse avait situé son propos : « ...

98. Il convient évidemment de citer in extenso les deux dernières phrases : « Oui, je le sens, quand même j'aurais sur la conscience tous les péchés qui se peuvent commettre, j'irais, le cœur brisé de repentir, me jeter dans les bras de Jésus, car je sais combien Il chérit l'enfant prodigue qui revient à lui. Ce n'est pas parce que le Bon Dieu, dans sa *prévenante* miséricorde, a préservé mon âme du péché mortel que je m'élève à Lui par la confiance et l'amour. »

99. En fait, Thérèse parle ici du « péché mortel ». On se souvient que le Père Pichon, directeur et ami de la famille Martin, avait dû, dès 1888, assurer Thérèse que jamais elle n'avait commis un seul péché mortel (Ms A 70 r°). Cette inquiétude la poursuivit pourtant jusqu'en octobre 1891 (retraite du Père Alexis Prou : « Il me lança à pleines voiles sur les flots de la *confiance* et de l'*amour*... Il me dit que *mes fautes ne faisaient pas de peine* au Bon Dieu, que *tenant sa place* il me disait de sa part qu'Il était très content de moi » — Ms A 80 v°) et aussi, de moindre manière, jusqu'en 1893 (LC 151 du Père Pichon : « Non, non, vous n'avez pas fait de péchés mortels. Je le jure. Non, on ne peut pas pécher mortellement sans le savoir. Non, après l'absolution on ne doit pas douter de son état de grâce... Croyez-moi sur paroles : jamais, jamais, jamais vous n'avez fait un seul péché mortel... (Jésus) ne vous a jamais trahie. Il ne vous trahira jamais » — réponse à plusieurs lettres, premier courrier depuis vingt-trois mois. (Notons que le Père Pichon a détruit la cinquantaine de lettres que Thérèse lui avait adressées). Mais déjà en septembre 1890, Thérèse écrivait à Sœur Agnès : « Dites-lui (à Jésus) aussi de me prendre le jour de ma profession si je dois encore l'offenser après... mais il me semble que Jésus peut bien faire la grâce de (ne) plus l'offenser ou bien... de ne faire que des fautes qui ne l'OFFENSENT pas mais qui ne font que d'humilier et de rendre l'amour plus fort » (LT 114). On méditera la puissance restauratrice d'une telle intuition.



un matin, pendant mon action de grâces, Jésus m'a donné un moyen *simple* d'accomplir ma mission. Il m'a fait comprendre cette parole des Cantiques : « ***attirez-moi, nous courrons à l'odeur de vos parfums***. Les mots du verset resteront jusqu'au bout le support du texte, lequel se présente en fait comme leur exégèse[100]. L'âme attirée par Jésus ne court pas seule, elle entraîne par le fait même toutes les âmes qu'elle aime, ainsi qu'un torrent impétueux plongeant dans l'océan. Trésors confiés par Jésus, ces âmes seront, « le dernier soir », comprises dans l'intercession que Thérèse adressera, après Jésus, à son Dieu ; la prière sacerdotale est ainsi recomposée, puisqu'un examen attentif décèle des absences, des accommodations, des interversions, bref, toute une adaptation des versets johanniques au but de Thérèse, bientôt dégagé : « Je veux demander simplement qu'un jour nous soyons tous réunis dans votre beau Ciel ». La prévenance, la croissance, l'abîme même de l'amour attirent Thérèse à ne se reposer que dans et par lui. Ne pouvant se défaire ici-bas du sentiment d'être aimée plus que tous, elle en fait une raison d'intercéder pour les siens[101] auxquels d'ailleurs elle ne disputera jamais aucun mérite.

Ayant distingué ce qu'elle applique de cette prière à ses « petites sœurs » de ce qu'elle demande pour ses « frères » missionnaires, Thérèse revient alors à ses « explications » de « *attirez-moi, nous courrons* », qu'elle éclaire aussitôt d'un nouveau verset johannique : « *Personne ne peut venir après moi si* ***mon père qui m'a envoyé ne l'attire*** » (6, 44). Ainsi les premiers versets du Cantique, déjà relayés par l'adage sanjuaniste

100. La séquence des versets commentés dans les pages de Thérèse est la suivante : Ct I, 4, 3 ; I, 4 ; I, 3 ; Jn XVII, 4, 6, 7, 8, 9, 11, 13, 15, 16, 20, 24, 23 ; Lc XV, 31 = Jn XVII, 10 ; Jn XVII, 23 ; Jn XVII, 8 et XVII, 15, 20 ; Ct I, 4 ; Jn VI, 44 ; Ct I, 4² ; Ct I, 4, 3 ; Ct I, 3.

101. « ... Il me semble que vous ne pouvez combler une âme de plus d'amour que vous n'en avez comblé la mienne ; c'est pour cela que j'ose vous demander *d'aimer ceux que vous m'avez donnés comme vous m'avez aimée moi-même* ».

« *L'amour attire l'amour*[102] » sont maintenant fondés dans l'attrait du Père, considéré comme le résumé de l'enseignement évangélique de Jésus sur la prière. Cette concaténation est complétée par l'image du feu et du fer. « Petit débris de fer inutile », Thérèse demande à Jésus de l'attirer dans les flammes de son amour. La symbolique de l'eau fait alors place à celle du feu, et Thérèse, « l'âme embrasée d'amour », écoute, comme Sainte Madeleine, la parole « douce et enflammée » de Jésus, plutôt que de s'inquiéter comme Marthe, « l'ardente hôtesse ». Comme tous les saints l'ont compris, c'est l'oraison, celle des saints encore militants et celle des saints à venir qui soulève le monde (et par là répond au désir d'Archimède !) en l'embrasant d'un « feu d'amour ».

A partir de sa compréhension immédiate de « *nous courrons* », Thérèse a ainsi exposé comment le « *attirez-moi* » adressé à l'Époux est reçu du Père dans l'amour, pour l'union la plus étroite. Restait à dire un mot de la fin du verset : « *à l'odeur de vos parfums* ». Thérèse interprète, en ses toutes dernières lignes, ces parfums comme les traces laissées par Jésus désormais retourné au Ciel : lumières et parfums de l'Évangile, avec ces antithèses de la première et de la dernière places, du pharisien et du publicain, que Thérèse finit par couvrir de la double figure de Marie-Madeleine et de l'enfant prodigue — l'épouse et l'enfant — après laquelle elle peut dire, en première personne, sa confiance inébranlable en la miséricorde de l'Amour.

Les pages ultimes de Thérèse ne comportent pas d'autre trace de son proche effacement dans la mort que cette demande de perdition dans l'amour que constitue l'amalgame thérésien des versets initiaux du Cantique : « *Attirez-moi, nous courrons à l'odeur de vos*

102. Saint Jean de la Croix, *Cantique Spirituel*, Explication de la strophe IX, d'après *les Œuvres Spirituelles de Saint Jean de la Croix*, Seuil, 1947, p. 731 : « l'amour n'est payé que par lui-même. »



*parfums* ». Sept fois retranscrite, dix fois modulée par les dérivés de « attire », la locution thérésienne scelle l'« *Histoire d'une Âme* » du cachet de l'amour unique mais partagé — et en même temps désigne sa logique à jamais future : *attirez-moi, nous courrons*.

Du commencement à la fin, le *Ms C* se préoccupe d'« achever » la mission reçue de l'obéissance (3 v°) et vécue dans l'« obscurité » de la foi. Ainsi mise à l'épreuve, Thérèse se réjouit de comprendre que « le Bon Dieu n'a besoin de personne (encore moins d'elle que des autres) pour faire du bien sur la terre » ( 3 r°). Abandonnant toute prérogative, se confiant à l'initiative unique de l'Amour, Thérèse de Lisieux atteint, dans la proximité de sa mort, la liberté d'aimer l'Amour qui éprouve comme il gracie (a) et se diffuse cependant au cœur de l'abandon (b).

« Aimer jusqu'à mourir d'amour » (2), c'est donc obtenir, par la folie de l'Amour (1 b) l'exaucement du désir le plus secret (1 a) ; mais c'est l'obtenir par les voies de l'Amour, dans un abaissement qui change en tout le néant et en attrait l'éloignement. Thérèse de la Sainte Face (II) nous a indiqué l'histoire de cet enfantement (III).

## Conclusion

# LA NUIT DU NÉANT OU L'AMOUR DE L'ENFANT

Reprenons à livre fermé le sens de notre lecture. L'œuvre maîtresse de Thérèse s'éclaire, nous semble-t-il, de l'étrange beauté d'un Visage dont les yeux demeurent baissés. Dans l'univers des signes thérésiens, la Sainte Face symbolise le Nom et la Figure par lesquels Dieu s'offre en personne à la discrétion d'une âme prévenue par son abaissement.

Que l'histoire d'une enfance découvre dans le ciel son destin présent, que l'amour s'accomplisse en mourant à la mort qui vient, c'est la voie commune mais si peu reconnue de chaque devenir humain. Une fois encore, le génie de Thérèse est d'avoir vu le poids de gloire du plus petit engagement quotidien et d'avoir ainsi rejoint Dieu en sa toute Présence qu'aucun moment de l'esprit, qu'aucune distance du cœur ne peut jamais séparer de lui-même. Car c'est finalement dans la nuit la plus obscure, alors que s'ouvre l'abîme du néant et qu'elle s'assied, à la suite de Jésus, auprès du dernier des pécheurs, que Thérèse éprouve la hauteur, la profondeur et l'immensité de l'Amour qui contient en lui-même jusqu'à la possibilité de son reniement.

La trajectoire que tracent les écrits thérésiens représente, disons-nous, l'étonnante victoire de l'abaissement divin sur toutes les puissances qui cherchent à le repousser. Le débat le plus long, le plus soutenu aussi, n'est-il pas chez Thérèse celui qui a trait à la capacité



de destruction que met en œuvre tout péché ? Les scrupules de l'enfant, les angoisses de la novice, les affres de la mourante, montrent assez que les tentations contre la foi sont l'émergence la plus subtile d'une même tentative de l'esprit de ténèbres, lequel cherche à défaire partout l'effet d'un premier don. C'est la grandeur de Thérèse d'avoir voulu en tout combat se réfugier en Celui qui pouvait seul affronter ces démons, et c'est gloire pour Dieu d'avoir obtenu un tel consentement à traverser le feu de son effacement.

Thérèse de Lisieux connaît dans la proximité divine la ténèbre lumineuse d'où lui advient son propre achèvement ; la Nuit qui la recouvre dévoile l'inanité du néant qui cependant l'assaille. L'abandon à l'Amour au-delà de toute affirmation n'affirme rien mais reconnaît dans la négation destructrice le travestissement d'un Oui originel. Thérèse est créée dans l'Amour et y a consenti.

# Conclusions

# L'ENFANT ET L'AMOUR

Nous avons voulu écouter Frédéric Nietzsche et son indéfinie, mais universelle négation, puis Thérèse de Lisieux et son affirmation sans limite d'une Tendresse prévenante, celle de son Dieu. Pour Nietzsche, disions-nous, l'enfance est déliée de tout amour, mais pour Thérèse, l'enfance atteste l'amour, puisque l'Amour s'atteste dans l'Enfance : nous voici donc au cœur de la contradiction. Notre propos ultime n'est pas de tenter une conciliation philosophique de ces extrêmes, mais de les situer une dernière fois depuis leur lieu le plus foncier, leur lieu théologique.

C'est à partir de la vie intradivine en effet que nous pouvons comprendre la violence et la beauté de tels engagements humains, comme jusqu'à présent nous avons entendu à leur niveau propre ce double discours des pensées humaines. Mais procédons à nouveau par étapes : la symbolique de l'enfance (I) désigne la conception de l'amour (II) comme un lieu crucial de notre modernité (III) ; le visage du Fils et le don de l'Esprit Saint sont ensemble l'unique révélation de Dieu en sa Paternité (IV).

# I

## LA SYMBOLIQUE DE L'ENFANCE

Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux sont universellement connus pour leur mise en exergue du visage de l'enfant, ce qu'ils font, nous l'avons vu, bien diversement. Notre étude a indiqué comment, chez Nietzsche, l'enfant encore à venir est signe d'un oubli toujours plus immémorial, tandis que, chez Thérèse, l'enfant est premièrement éternel, comme la prévenance en laquelle il ne cesse d'être engendré. Cette opposition manifeste, nous semble-t-il, deux traitements divers de l'Écriture inspirée.

Chez Nietzsche, la Bible est prétexte, au même titre que d'autres traditions religieuses, à l'effusion d'une parole toujours reprise, que la magie du verbe vient sans cesse montrer.

On ne sait ce qui séduit le plus, en ce monde aérien, de la danse du sens ou des jeux de la langue, et sans doute est-ce la composition dyonisiaque de cette double beauté. Mais nous disions aussi combien, sous ces oripeaux, la liberté s'anéantit en son impuissance, et Dieu n'est plus que l'ombre de l'Hébreu Jésus. L'image voulue sans consistance s'offre à toute démesure, et le texte destitué se livre à son inversion même, pour se trouver finalement controuvé : on aura reconnu nos réflexions sur l'image de Jésus et la rupture opérée entre l'esprit et la parole.

Chez Thérèse, l'Écriture est le signe, présent et agissant, du devenir spirituel. Les textes personnels s'en nourrissent, les billets propres la réfléchissent, les écritures diverses trouvent en elle le fondement qui les intègre. La vie et l'œuvre même sont le commentaire, et souvent l'exégèse, de nombreuses paroles scripturaires, entendues et restituées sous un nouveau jour. La Sainte



Face constitue, en sa discrète proximité, le signe de ce déchiffrement. L'épreuve contre la foi et l'approche de la mort conjoignent plus que jamais l'esprit qui pâtit et les mots révélés au point que Thérèse reprend, en son nom et comme son propre testament, la prière sacerdotale de Jésus passant au Père. L'Esprit ne cesse de donner la Parole dans l'histoire.

L'Écriture représente, chez nos deux auteurs, le milieu d'où procède et renaît le monde des symboles. Mais chez Nietzsche le symbole se vide de tout contenu, et le signe n'atteste rien que son propre dépassement : la référence se défait dans le chatoiement des images, la scène est toute prise par les figures de ce jeu, la parole est déliée des promesses de sa source. Le monde biblique travesti n'est plus même la matière d'une création nouvelle, il est le repoussoir d'un continent qui s'engloutit dans sa propre dérive.

Pourtant, Nietzsche demeure, bien autrement que Thérèse, lié au processus symbolique dont il ne cesse de se détacher. Dans l'œuvre nietzschéenne en effet, l'éclat de *APZ* ne peut tromper sur les prétentions du Poète. Nouveau Messie sans disciples, vrai Jésus et Créateur ultime, Zarathoustra est aussi l'emblème imaginaire, la vision construite, d'un vouloir de diversion face aux mots et aux signes venus à l'homme d'une pure liberté. Si les mots ne signifient qu'eux-mêmes, si les signes ne parlent que par jeu, la parole est toujours à dédire, et le symbole à disconvenir — mais pourquoi, pouvons-nous demander, en irait-il ainsi ? La parole est efficace et le signe opère, qui signalent une présence étrangère à nos prises. En niant que l'enfant procède de son père, en vidant l'Écriture de toute sa substance, Nietzsche a fait devant nous la preuve d'un vouloir dont rien n'arrête l'aliénation, si ce n'est le monde même dont il s'est arraché, et la persistance de ses signes au travers du sortilège des réfutations.

C'est ainsi, à la lumière de l'Écriture divine, que nous avons compris Nietzsche, et que nous l'avons respecté. De même pour sainte Thérèse, dont nous disions que sa

voix finit par se confondre avec celle de Jésus. La jeune Carmélite a usé de l'Écriture avec la liberté souveraine que nous lui avons reconnue : s'identifiant à la Mère comme au Fils, ainsi qu'à ceux qu'elle aime rencontrer, s'appliquant des paroles inouïes et les ouvrant aux siens, entendant les dits de Dieu, de l'Esprit-Saint et de Jésus comme adressés à elle, et y répondant dans les mêmes termes sacrés. Sans doute y avait-il longtemps que l'Écriture n'avait plus résonné ainsi aux oreilles chrétiennes, et sans doute aussi Thérèse fut-elle remarquable par son intégration de symboles modernes au langage spirituel. Mais ces procédures découlent chez elle de l'assurance sans limites que nul, nous semble-t-il, ne pourrait lui contester : tout ce qui est du Livre lui est donné, comme le monde même, puisqu'elle est l'enfant que l'Amour a aimée.

La symbolique de l'enfance constitue, chez nos auteurs, le lieu privilégié où discerner la puissance du langage et le dynamisme du devenir de l'esprit. L'Écriture chrétienne nous a permis de considérer, de part et d'autre, comment la référence au dire sacré distingue deux pensées, sinon deux vies, et néanmoins les désigne toutes deux comme une glose, immédiate ou défiante, de son indélébile énonciation. Mais à travers l'Écriture, c'est l'existence même de l'amour qu'il nous faut scruter.

## II

## LA CONCEPTION DE L'AMOUR

L'amour chez Frédéric Nietzsche reçoit le traitement de tout ce qui est chrétien : il est moqué et trahi, rejeté et retourné, bref, transvalué comme toutes les valeurs. Cette dénégation, courante, s'accompagne ici du refus plus foncier de tout ce qui pourrait affecter. Non que Nietzsche recule devant la souffrance, il l'exalte au



contraire, et parvient même à l'assimiler. Mais le retrait est absolu dès lors qu'il s'agit de souffrir par et pour autrui. Ce qui nous semble repoussé, et avec emphase, c'est la possibilité pour l'amour d'exister comme passion, c'est-à-dire à la fois comme ce qui impose la douleur et peut la convertir en joie. Car l'amour maîtrisé, l'amour du seul vouloir, l'amour qui ne veut que soi-même, n'a pas, n'a plus, le cœur de vouloir le prochain pour lui-même, et il ne peut même concevoir que cela soit humain. Le surhomme accomplit la révolution solipsiste du devenir des meilleurs. Mais l'homme a renoncé à vivre autrement qu'en survivant de ses désirs. L'enstase est entière, envers et contre tous les courants fraternels.

Thérèse a montré qu'il est possible de concevoir l'amour autrement qu'au rebours des destinées humaines et comment l'engagement à l'égard de tous, du plus proche au plus lointain, du plus grand au plus petit, conduit en définitive à l'ouverture sans réserve à autrui comme à soi-même, en raison de la proximité du Tout-Aimant. Ce que la mort ne défait pas, mais que l'amour appelle, c'est bien ce repos de toute la puissance du cœur dans l'Amour qui l'attire, et c'est finalement la fécondité qui est propre aux abandons sans retour. Thérèse se sait voulue dans l'Amour, et jamais elle ne cédera au vertige du doute, car elle conçoit l'Amour comme extase et dépassement de tous les cœurs aimants.

Mais voici que l'Amour, sans se dérober, a paru s'engloutir dans la Nuit que sa venue fait tomber. Pour Thérèse, la puissance d'aimer demeure alors, creuset de tout l'être, le vestige et le sceau d'une bienheureuse absence. Car la ténèbre même est encore lumineuse, lorsqu'elle enveloppe la fugace rencontre d'une quête obstinée et du secret dévoilement de Celui qui n'échappe que pour mieux se donner. Ce jeu de la grâce, Thérèse l'a depuis longtemps reconnu et aimé, non certes en renonçant aux vues de sa nature, mais en trouvant dans celles-ci la matière choisie de celui-là, et en s'y accordant.

Le néant nietzschéen n'offre rien de cette capacité d'échange au creux de la déréliction. Pas d'obscurcissement des visions de l'esprit dans la clarté qui les confond, pas de profondeur où s'abaisse la hauteur divine, pas de nuit vraiment obscure, pas de demain différé ni de hier disparu : l'instant du vouloir efface jusqu'à l'ombre de la durée qui l'excède, et l'éternel anneau n'allie qu'au néant ultime. L'Amour ne peut-être pensé, et il ne conçoit rien de ce vouloir intime. Et l'homme s'est exilé des sources de son bien.

Leur conception de l'amour sépare absolument Thérèse de Lisieux et Frédéric Nietzsche. Pour celui-ci, l'amour doit être repoussé dans l'oubli, afin qu'advienne le Surhumain. Pour celle-là, l'amour met en présence d'un Visage où tous sont restaurés. L'épreuve d'autrui, la destinée mortelle, la souffrance et la joie d'aimer, constituent de part et d'autre les linéaments d'un oui à la vie et à la mort tout différent. De même que l'Écriture, l'histoire de la liberté détermine le champ de ces agirs humains. Nous sommes à présent au carrefour de deux chemins.

## III

## DEUX POÉTIQUES DE LA MODERNITÉ

Avec Nietzsche, l'homme peut rejeter de ses épaules ces choses étranges que sont les lourdes valeurs « bien » et « mal » et opposer le non sacré de sa volonté à tout devoir, car l'esprit veut à présent son propre monde, qui lui suffit. Les trois métamorphoses inaugurales de *APZ* célèbrent ainsi trois fois la mort de ce Dieu de laquelle naît l'homme, plus léger que toute valeur, plus puissant que l'amour, plus jeune que l'oubli. Chez Thérèse de Lisieux cependant, l'épreuve de la foi en Dieu ouvre, par la voie de l'amour, la plus haute espérance, celle



d'une réciprocité sans repentance. L'athéisme nietzschéen (1) et l'expérience spirituelle de Thérèse (2) peuvent ainsi condenser deux voies de notre modernité (3).

### 1. L'athéisme nietzschéen

Dans l'œuvre centrale de Nietzsche, la question de Dieu est réduite à la déclaration de sa mort. Car Dieu est mort puisque l'homme, danseur dégagé de l'esprit de lourdeur et créateur du Surhomme, est advenu et qu'il est passé. Dieu est mort, puisqu'il n'a pu surmonter le pardon et la pitié, et qu'il faut être dur, pour être créateur. Le Dieu ancien est vraiment mort, depuis que nous sommes devenus des hommes et que nous voulons le Royaume de la terre. En même temps, le sens, l'être et la durée se trouvent reniés. Expliquons brièvement.

#### a) *Au-delà des valeurs : le non-sens du sens*

En Nietzsche, la quête du sens, caractéristique de la pensée occidentale, aboutit dans la transvaluation qui dévalorise et réévalue à la fois tout sens pensable. « Par delà bien et mal », la pensée ne cherche plus à se penser elle-même, ni à penser les conditions de son acte, mais elle se défait de la nécessité de penser autre chose que l'effacement de son oui. La valeur ne vaut rien que ce qu'on lui attribue comme capacité de se transfigurer en se destituant de toute affirmation possible. Toute vérité est mensonge et tout mensonge donne raison à qui démasque l'esprit comme supercherie de la vie. L'échappée est dans l'ascension constante qui se dégage des jugements et des promesses et s'abîme en son surgissement créateur.

#### b) *Plus fort que l'amour : ne pas être pour devenir*

Cette séduction du pur mouvement de l'esprit, affir-

mateur de sa propre négation, se redouble de l'impératif volontaire, amoureux de son unique métamorphose. Chez Nietzsche en effet, le désir et l'attente d'autrui, l'accueil de son imprévisible présence, est invariablement reporté à l'avenir du monde qu'il faut produire en reniant le passé dans la défaite du présent. L'amour n'existe que dans la volonté d'une éternelle nouveauté, celle qui s'engendre dans l'exhaussement de soi plus haut que les généalogies, au commencement de ce qui n'est encore jamais advenu. Au prix de l'infinie souffrance de la transformation de soi en soi, l'esprit gagne sur lui-même le devenir inépuisable de son dépassement. La force de ne pas être peut seule faire advenir.

c) *Toujours innocent : la nuit comme le jour*

La jeunesse indéfinie que l'on atteint ainsi ne doit son origine qu'au vouloir de puissance, lui-même fondé dans l'instantanéité de l'esprit. Ni déférence, ni référence extérieures ne comptent pour la liberté qui s'est donné elle-même la visée et le souffle de son destin vital. Aucun signe ne peut desceller l'étreinte de l'éternité et du temps ainsi confondus, et aucune faiblesse ne sera le gué d'un apaisement reçu d'ailleurs que de soi. La nuit et le jour désignent au même sourire la circularité d'une bénédiction toujours égale à la joie qui se perd et revient. L'innocence parfaite se signe de l'oubli des chemins et des destinées, et elle s'atteste elle-même, comme pure ipséité.

On voit par cette brève description comment la pensée de Nietzsche refuse vigoureusement la foi en Dieu : si le sens se renie, si l'amour est dépassé, s'il n'y a pas de principe, l'achèvement du monde intérieur de l'homme se déprend de tout ce qui pourrait non seulement l'inquiéter, mais le ravir. Nées de la proclamation de la mort de Dieu, ces positions philosophiques affectent triplement la révélation de Dieu comme Verbe de vie, Esprit de tendresse, Père éternel. L'a-théisme de Nietzsche n'est d'ailleurs un anti-théisme qu'à l'égard



du Dieu chrétien, nous y reviendrons. Mais regardons à présent comment Thérèse de Lisieux s'est pour sa part tenue à d'autres acquiescements.

## 2. L'expérience spirituelle de Thérèse

Au cœur du monde chrétien, dans la France d'après 1870, Thérèse Martin accède, nous l'avons dit, à l'étonnante liberté d'une enfant de l'Église, et tire parti de toute sa tradition symbolique, ouvrant à la fois les horizons nouveaux d'une indéfectible réciprocité. Si l'audace du cœur n'a en elle d'autres limites que les contours infinis de l'Amour divin, si pour l'époque, Thérèse représente la fin d'un ascétisme plus soucieux de justice que de miséricorde, c'est au travers d'une purification des perceptions et des saisies ordinaires, dès lors que l'épreuve de la foi la trouve prête à aimer tout ce qu'aime l'Amour. Rappelons-le rapidement.

a) *L'épreuve de la foi : le voile du secret*

Les ténèbres qui suivent les jours les plus radieux, les tentations contre la foi, le combat où l'on peut encore trouver joie dans la nuit, se résoudront dans la mort qui est confession et aveu de l'amour. Déjà voilée de pleurs durant sa Passion, la Face adorable de Jésus est l'Astre d'amour que de sombres nuages sont venus masquer, envahissant l'âme de Thérèse des plus épaisses ténèbres. Dans le secret où seul peut voir le Père, l'esprit, caché à lui-même, ne cesse de comprendre comment Dieu toujours l'a compris, Lui qui n'a besoin ni de Thérèse, ni de personne pour soulever le monde. L'épreuve contre la foi est la mise au secret de Thérèse dans la lumière divine, où le « pauvre petit néant » découvre le brûlant abîme de l'amour des pécheurs.

b) *La voie de l'amour : sauver la faiblesse*

S'offrant en victime d'holocauste à l'Amour Miséricordieux du Bon Dieu, Thérèse ne s'appuye pas seulement sur les mérites du Fils unique ou sur ceux de tous les Saints, elle fait fond sur la sainteté de Dieu même, c'est-à-dire à la fois sur la justice et sur l'amour qui sont en lui et se communiquent comme un feu et un fleuve impétueux. La voie de l'amour si tôt pressentie comme un martyre et une mission, comporte dès lors, plus que la prise en compte ou le dépassement de la faiblesse, son retournement en motif de mutuel attachement. D'autant plus proche de Jésus que son incapacité à la rejoindre grandit, Thérèse accepte de manger aussi longtemps qu'il le voudra à cette table des pécheurs où il l'a précédée, et où elle se prend à supplier comme Lui en eux. Ainsi se purifie dans l'amour la nécessité d'accomplir toute justice.

c) *La pensée du ciel : la vocation du tout*

Si la pensée du ciel a fait longtemps tout le bonheur de Thérèse, parce que son ciel à elle n'était autre que l'amour, maintenant que tout a disparu, s'affirme la béatitude de ne pas jouir du ciel sur la terre afin que Jésus l'ouvre pour l'éternité aux incrédules. L'amour est tout et Thérèse comprendra qu'elle ne peut être tout qu'au cœur de l'Église sa Mère, en cette vocation des vocations qu'est l'Amour. Sa mission commence dans la mesure où sa vie se consume dans l'espérance en cette volonté précise de Dieu sur elle : l'aimer et le faire aimer. Les mystères de la vie future ne font plus tressaillir de joie celle qui atteint, en fille de l'Église, à la fin du monde présent, parce que la découverte, dans le primat absolu de l'Amour, de sa vocation personnelle, lui désigne déjà, jusqu'à la fin du monde, sa grâce éternelle : la folie d'espérer.

Caché dans la foi, voulu dans l'amour, gagné dans l'espérance, Dieu s'est ainsi livré à celle qui s'est



donnée jusqu'au paradoxe. « O Trinité, vous êtes Prisonnière/De mon Amour » chante Thérèse (PN 17) pour qui il est aussi vrai de dire : « ... j'ai plus désiré ne pas voir le Bon Dieu et les Saints et rester dans la nuit de la foi que d'autres désirent voir et comprendre » (CJ. 11-8-5). L'expérience spirituelle de Thérèse trouve alors son identité dans la forme théologale de l'affirmation de son Dieu, plus apparent que sa nuit, plus aimant que son désir, radieux plus que son élan.

Mais comment voir en Thérèse ainsi qu'en Nietzsche les prémices et le sceau de notre modernité ? Disons-le d'un trait : ce que Nietzsche induit semble aujourd'hui partout présent, alors que le génie de Thérèse paraît bien méconnu ; mais l'univers thérésien se présente comme un des espaces les plus capables d'accueillir l'athéisme moderne (ce sera la fin de notre paragraphe) et de l'éclairer dans l'Esprit comme un simple refus de l'Esprit (ce sera notre dernier point).

## 3. Faire ou refaire la modernité

Il n'est pas de notre propos de considérer la pensée et les acquis modernes comme une étape à surmonter, en raison du caractère inhumain de leur impact. Nous pensons simplement que le dynamisme actuel qui conduit, dans une large mesure, nos esprits et notre civilisation, peut être éclairé, et donc restauré, par les principes d'une jeune Carmélite, laquelle finit par mourir de nous les donner. Commençons par indiquer combien l'homme actuel est l'héritier de Nietzsche (a), puis nous verrons comment sainte Thérèse peut le rencontrer (b).

a) *L'homme nietzschéen*

Nous avons déjà cité, comme éléments constitutifs de l'athéisme nietzchéen, la négation du sens, le primat du devenir, l'affirmation de soi hors toute référence. De

même, ce qui nous paraît caractéristique de l'homme contemporain, c'est le remodèlement des catégories du langage, du corps et de l'histoire, à partir de la conception de la liberté comme pure spontanéité. Développons quelque peu.

*Le langage de l'esprit*

Dégagé de toute lourdeur, le langage est devenu sa propre célébration. Peu lui importe ce qu'il dit, il ne veut qu'indiquer, dans le tourbillon de ses énigmes, les lieux déjà déserts où il vient de passer. Il ne dit rien que lui-même, mais il dit pour se dédire, il dit en riant qu'il n'était rien qu'un pont suspendu de ce qui n'est plus, à ce qui n'est pas encore. Il dit sans engagement que tout ce qui l'engage a déjà péri dans le hasard de son affirmation. La légèreté de l'esprit échappe à toute prise, parce qu'il provoque tout à la puissance de son jeu qu'aucune langue ne maîtrise. Qu'est-ce encore que la vérité, qu'aucun mot ne veut dire et où l'esprit ne peut désormais se chercher ? Sur les ailes de l'esprit, le langage s'est échappé, à jamais enfoui dans son propre surgissement.

*La volonté du corps*

Conçu dans sa mort, renaissant de sa volonté de résurrection, le corps porte jusqu'aux nues la puissance de sa volonté. Corps spirituel identifié au corps individuel, hors toute considération du corps d'autrui ou de sa destinée. Dans l'instant de son vouloir, le corps se donne et l'immortalité et la préexistence, ou plutôt elles lui viennent de sa capacité de souffrir en se restaurant. Car la volonté est créatrice, qui peut transformer ce qui fut en ce qu'elle a voulu, et elle est pour elle-même rédemptrice et messagère de joie. Il n'est de vouloir que celui du corps, et c'est bien sûr le vouloir de l'éternité, c'est-à-dire le courage qui finit par tuer la mort en disant une fois pour toutes : « Encore une fois ».



*L'histoire de l'oubli*

Si tout est accompli déjà de ce qui fut, qu'importe le temps à celui qui s'est enfoncé dans l'ultime profondeur de son retour ? Non qu'il y ait à s'oublier soi-même, dans l'abandon à l'éternelle extase des extases du temps. C'est le temps qui s'oublie quand est déjouée son apparence et qu'on a goûté au désir du retour. Il ne s'agit certes plus de devenir ce que l'on est, ou de se connaître soi-même. Mais la joie de l'oubli demeure éternelle en celui qui donne, d'au-delà de lui-même, ce qu'il ne sera pas. La roue tourne sans fin, et chacun avec elle, dans l'indéfini d'un éternel revirement.

*La pure liberté*

Langage où danse l'esprit, corps qui se veut lui-même, dans l'oubli des temps, la liberté n'a pas à se dire, puisqu'elle n'est pas finie, comme elle n'a pas à s'accomplir : dégagée de toute référence à ce qui pourrait la précéder, l'entraver, la déployer, la liberté est libre absolument, même de soi. Ce n'est pas seulement dire que l'homme ne se réduit pas à ses paroles, à ses désirs, à ses actes, c'est dire qu'il ne s'y engage en rien, mais bien plutôt, les mesure de toute la hauteur de son « oui » et de son « non ». Parole suprême, volonté sacrée, oubli divin, telle nous apparaît la pure capacité qu'a l'homme de se reprendre et de se réaffirmer, d'en-deça et d'au-delà de lui-même, comme l'absolue gratuité dont dépend tout, les autres, le monde et soi.

Ainsi, le lien du langage à l'intelligence, du corps à la volonté, du temps à la mémoire, se trouve mis en cause par un esprit que rien ne suscite ni n'articule. Avec Nietzsche, l'homme se penserait surtout comme différence pure : disant ce qu'il n'est pas, ne voulant pas ce qu'il sent, donnant ce qu'il oublie, dépassant ce qui l'étreint. Thérèse nous dit bien autre chose sur chacun de ces points.

b) *L'humanité présente et sainte Thérèse*

Comme pour l'homme nietzschéen, nous brosserons le tableau à grands traits. L'anthropologie de Thérèse de Lisieux, si peu étudiée, semble-t-il, est évidemment chrétienne et nous l'avons pour notre part montré dans l'analyse de la transformation que subissent chez elle, sous l'influence de son cheminement spirituel, l'idée et le sentiment de la mort. Et cette réflexion sur l'homme reflue en elle, comme chez Thérèse d'Avila d'ailleurs, depuis le centre brûlant de sa vie, qui est la rencontre de Dieu Aimé et désiré. Tâchons d'évoquer ces thèmes thérésiens, que nous croyons capables en même temps de rencontrer les fondements prêtés à la pensée de l'homme nietzchéen. Nous rappellerons ce que Thérèse a montré de la grâce et de la vérité, de l'innocence et de l'humilité.

*Le jeu de la grâce*

Que Thérèse ait pu faire de toute sa vie un chant d'amour, qu'elle ait imaginé les plus graves moments de son histoire sous les espèces de jeux d'enfants, qu'elle n'ait cessé de signifier sa course par des figures multiples tirées de l'Écriture et du monde présent, voilà qui procède d'un continuel jaillissement de l'esprit, lui-même originé dans un dialogue constant. Car la langue de Thérèse n'est si mouvante qu'à proportion d'intimes étonnements, et le verbe sourd chez elle d'un émerveillement toujours plus profond. Le jeu même de l'Amour qui se donne recrée Thérèse et offre à son langage de disposer durablement des signes en les habitant. Le langage accède ainsi, en s'effaçant dans la désignation de ce qu'il ne peut dire, à l'univers de beauté qui le déborde en le fondant. Déjouant sa propre fascination, la parole de Thérèse soutient le jeu gratuit de l'espérance, où le cœur se repose en s'énonçant. L'apparition des symboles manifeste alors la condensation de la discursivité dans la conception d'un monde où Jésus est



le maître du jeu de la création. Tout est jeu et tout est grâce, lorsque l'amour s'est fait présent.

*La vérité de l'amour*

Thérèse a grandi dans l'amour par le martyre du cœur et par celui du corps. Si la souffrance n'a pas dominé Thérèse, celle-ci a suffisamment, selon ses propres dires, possédé la souffrance, pour se trouver par là purifiée de désir de ressentir en elle la puissance de l'amour, lequel finalement l'attire seul. Lorsque la souffrance elle-même s'est faite lieu de joie, quand toute peine est devenue occasion de bonheur, la volonté divine est voulue plus ardemment encore que lorsque Thérèse obligeait, en quelque sorte, son Bien-Aimé à faire sa volonté. Plus que la mesure de sa déraison, Thérèse reconnaît ainsi dans la passion divine l'achèvement de ses désirs, c'est-à-dire le triomphe de leur vérité. Car l'amour véritable comporte la souffrance, laquelle néanmoins ne peut pas l'achever. L'amour, lui, peut restaurer jusqu'à la souffrance, puisqu'il est la puissance en laquelle s'accomplit notre recréation.

*Le chant de la miséricorde*

Chanter la miséricorde, c'est pour Thérèse indiquer que le don de Dieu se pense plus qu'il ne se récite, et que l'histoire de l'âme est un commencement éternel. Car nous sommes mis au présent de la mémoire, au lieu exact où l'être se rassemble en ce qui le constitue dès l'origine, la divine Bonté. Ainsi, la miséricorde du Bon Dieu est prévenance et préservation, puisque l'amour miséricordieux renouvelle Thérèse à chaque instant, alors même qu'est sans cesse présent à sa pensée le souvenir de ce qu'elle est. Le chant de la mémoire dévoile l'engagement de cette intime reconnaissance : ce que Thérèse est pour Celui qui de toujours l'attend, se signe, en-deça des incantations, au-delà des enchantements, d'une éternelle avance.

*L'âme de l'enfant*

Par le jeu symbolique, le vouloir accède au ravissement présent dans la simplicité de Dieu. Car c'est tout un, pour la Bien-Aimée, de s'unir à son Aimé et d'attirer à Lui les âmes qui le cherchent. Et Dieu ne trompe pas une espérance si remplie d'humilité. Petite devant Dieu, enfant du Père et de tous ceux qu'elle aime, Thérèse a vu en Jésus enfant l'analogue premier de sa petitesse, de son amour, de sa mission. Dans l'attente du jour où se révélera sa gloire, l'âme s'abaisse comme l'amour et devient, dans l'union avec lui, la mère des âmes, et, par l'Amour, l'Amour lui-même.

Pour Thérèse de Lisieux, l'humanité s'épanouit dans la rencontre de Dieu : jeu gracieux, recréation brûlante, éternel engagement, parce que humilité de l'amour qui égale les amants. L'imaginaire désigne, le sens se donne, le cœur se souvient, l'être advient à lui-même, et chaque fois dans un dialogue où retentit l'univers des choses, de l'Autre et de son œuvre, de tous les autres enfin. L'homme est aimé de Dieu, et sa béatitude est d'aimer en retour. La référence filiale est le principe dernier de la parole, du vouloir, de la durée, et des consentements humains.

Pour nous, l'homme moderne est ainsi partagé entre l'athéisme de Nietzsche et le message de sainte Thérèse. Pour nous sainte Thérèse représente une chance d'éclairer les impasses modernes. La sainte de Lisieux a porté dans sa nuit les obscurités propres au néant nietzschéen. Mais s'il en est ainsi, c'est Dieu même qui, en elle, s'est en quelque manière exposé, alors qu'Il se trouve chez Nietzsche entièrement repoussé. Il nous reste encore à préciser ce point.



# IV

# DEUX APPROCHES DE DIEU LA MORT DE DIEU ET LA GLOIRE DU PÈRE

La négation de Nietzsche, nous le disions, porte à l'infini sur le sens des valeurs, l'être de l'amour, la distinction et la création des possibles. C'est que l'homme condenserait en lui le langage et l'esprit, la volonté et le corps, la mémoire et l'oubli, selon la différence pure de la liberté, par rapport à tout dire, à tout vouloir, à tout projet. Chez Thérèse de Lisieux, le jeu de l'amour, comme le chant de l'humilité, affirment le secret, la faiblesse et la folie, par lesquels Dieu se donne à connaître et à posséder, dans un libre abandon. Que voulons-nous donc suggérer ? Que la question de Dieu, après Nietzsche (1), peut encore s'ouvrir à l'affirmation de sainte Thérèse (2), et que la manifestation de cette ouverture porte spécifiquement sur la révélation spirituelle de la divine Paternité (3).

## 1. La question de Dieu après Nietzsche

Nous ne voulons pas dire que le questionnement de Nietzche trouverait sa résolution chez Thérèse de Lisieux : Nietzsche, s'il interroge, ne parle qu'à lui-même, Thérèse ne pourrait lui répondre que par le silence. Ce n'est pas non plus que leur enracinement, l'un en l'homme, l'autre en Dieu, seraient irréductibles : Nietzsche ne part jamais de l'homme, Thérèse n'aboutit pas qu'en Dieu. Mais nous sommes devant deux manières, diamétralement opposées, d'envisager la question de Dieu. « S'il y avait du divin, je serais Dieu », chante l'un. « Parce que Dieu est, je suis pour

Lui », s'engage l'autre. L'irréel d'une supposition ne donne à Nietzche que de traverser les chemins déserts des appropriations réductrices. Mais l'ouverture au réel constitue, chez Thérèse, la voie onéreuse de la mise au présent de l'être. Le signe que Dieu existe, ce n'est pas qu'il y ait du divin en moi, ou même que j'existe : ce peut n'être pour Dieu et pour moi qu'un même chemin de mort. La preuve que Dieu existe, ce n'est pas mon épreuve, c'est que Dieu est Dieu, qu'Il se révèle et qu'Il s'atteste en cet attrait vers lui qui donne de devenir soi-même en Lui, avec et pour autrui. Nous avons nommé l'accomplissement gratuit du don de la création dans la restauration de la déférence des fils, par la puissance de l'Esprit.

Comment donc Dieu s'atteste-t-il en l'homme, pour se faire connaître comme Père des siècles du monde, Fils en qui repose toute complaisance, Esprit de tendresse et de vérité, et comment l'homme créé est-il uni à l'acte éternel par lequel Dieu est Dieu ? La présence de Dieu en l'homme et la présence de l'homme à Dieu procèdent de l'acte unique du Dieu trine s'unissant à l'être humain en toute gratuité et pure complaisance, dans la contingence brute des histoires les plus obscures. La question et l'affirmation de Dieu résonnent ainsi au cœur de l'homme non pas comme le glas de ses illusions et de ses rêves, ou même comme l'heure de sa confusion, mais comme le pardon éternel de ses absences et le commencement inespéré de sa capacité restituée de dire oui dans le Oui de l'Homme Nouveau.

## 2. La question de Dieu d'après sainte Thérèse

Thérèse de Lisieux appelle, remarquons-nous, une anthropologie où le jeu du langage et de l'esprit désigne la finitude corporelle comme le lieu où la liberté s'accomplit volontiers dans l'unique filiation. Et cela, par la foi, l'amour et l'espérance qui brûlent au cœur de l'Église. C'est ici sans doute qu'il convient de mieux



voir la simple originalité de la pensée et de la vie de la Carmélite. Thérèse ne conçoit pas qu'il soit possible d'envisager l'homme séparément de ses semblables ; ce qu'elle annonce de sa mission concerne un destinataire toujours pluriel, et elle porte ainsi l'humanité entière à croître selon Dieu. Mais Thérèse atteint, nous semble-t-il, sa plus haute clarté, lorsqu'elle nous donne à contempler, dans la nuit de ses perceptions propres, l'étonnant visage d'un Dieu qui fait miséricorde, non seulement au-delà de la pauvre espérance des pécheurs, mais comme d'au-delà de lui-même, dans l'éternel jaillissement de sa propre surabondance et dans la pure gratuité de son épanchement vers nous.

L'indéfectible assurance thérésienne dans le pardon divin peut bien apparaître comme téméraire ou simplement naïve à des yeux qu'obscurcit le vouloir de puissance ; c'est elle qui nous montre, dans l'audace d'une enfant, le cœur du Père que rien d'autre que lui-même ne porte vers nous. La pure altérité de Dieu par rapport au monde qu'il a fait s'achève dans la non altérité où il se donne pour nous. L'homme est sauvé du solipsisme par cette complaisance qui s'est manifestée en Jésus-Christ. L'Église en donne le gage dans la puissance de l'Esprit.

## 3. Dieu, notre Père

La foi trinitaire permet de reconnaître dans la négation de Nietzsche le retournement du don du Saint Esprit, et le libre refus de voir Dieu se donner le Fils de son Amour. Renié en l'homme parce que dénié à Dieu, l'Esprit ne peut s'humilier dans la chair, ni s'allier au verbe, il ne parle et n'agit plus qu'en étant le Feu qui les comprend. Car la négation humaine, si elle atteint Dieu en plein cœur, ne peut cependant lui ôter la liberté d'être lui-même, et de l'être pour nous. Plus l'homme s'enfonce dans les enfers de la séparation divine, et plus il est rendu proche, miséricordieusement, de Celui qui

pour nous descendit plus profond que tout égarement et s'en laissa ramener. Le Fils ne cesse de voir Dieu où tout n'est plus pour nous qu'abîme et tourment.

L'homme créé peut bien se couper de sa source : elle ne cesse de sourdre et de murmurer le nom du Tout-Aimant. Le Père de Jésus n'est pas plus reconnu dans l'abîme du ciel que dans les hauteurs de l'enfer. L'excès de son Amour pardonne d'avance ce qui peut le nier, car il nous a sauvé, un jour de notre histoire, par son abandon même, de toute malfaçon. Le don du Fils et le don de l'Esprit attestent ensemble la salutaire, l'inépuisable, paternité de Dieu.

Sainte Thérèse et Nietzsche peuvent comparaître ensemble dans le procès du Saint Esprit. Nietzsche dénonce en Dieu la passion qui donne à l'Un d'affecter l'Autre, dans l'unité du Même, ce que le Poète n'a pu comprendre que comme son malheur. Thérèse reconnaît que l'Amour donne à l'Amant l'Aimé, et elle s'en trouve comblée. Nietzche et Thérèse nous invitent à reprendre le chemin qui va de l'Esprit et du Fils jusqu'au Père. Ils disent ensemble que le Nom divin n'est autre sur la terre que celui qu'en l'Esprit de Jésus nous osons prononcer : « notre Père, qui es aux cieux ».

# Annexe

## LITANIE ET CORRESPONDANCES BIBLIQUES

| STROPHES | Le réveil | BIBLE | Citations |
|---|---|---|---|
| 1 | Amen ! Louange, honneur, sagesse, reconnaissance, gloire et force à notre Dieu, d'éternité en éternité | Ap. 7, 12 | Amen ! Louange, gloire, sagesse, action de grâce, honneur, *puissance* et force à notre Dieu, pour les éternités d'éternités *Amen* ! |
| 2 | a) il porte nos fardeaux | Is. 53, 4 | Or ce sont nos maladies qu'il portait, nos douleurs... |
| | b) il a pris la forme d'un serviteur | Ph. 2, 7 | ... prenant la forme d'esclave |
| | c) il est humble de cœur | Mt. 11, 29 | prenez sur vous mon joug... parce que je suis doux et humble de cœur |
| | d) et ne dit jamais non | 2 Co. 1, 19-20 | n'a pas été oui et non ; c'est le oui qui se trouve en lui |
| | e) et qui aime bien son Dieu le châtie bien | Pr. 3, 11 // He. 12, 5-6 | car Yahvé réprimande celui qu'il aime et comme un père le fils qu'il chérit |
| 3 | il ne parle pas | Is. 53, 7 | il n'ouvre pas la bouche |
| | sinon pour dire toujours oui au monde | Gn 1, 4-10... | Dieu vit que cela était bon |
| | ainsi loue-t-il sa création | Ps. 148 | Louez *Yahvé* du haut des cieux |
| | aussi devient-il rarement injuste | Rm. 3, 10 | il n'y a pas de juste, pas un seul |
| 4 | il passe inaperçu dans le monde | Jn 1, 18 | Nul n'a jamais vu Dieu |
| | s'il a de l'esprit il le cache | Is 45, 15 | Vraiment tu es un Dieu caché... |
| | tout le monde croit à ses longues oreilles | Ps. 139, 2 | tu perces de loin mes pensées. |

| STROPHES | Le réveil | BIBLE | Citations |
|---|---|---|---|
| 5 | quelle sagesse cachée qu'il ait de l'oreille | Rm. 11, 33 | O abîme de la richesse et de la sagesse et de la science de Dieu |
| | n'a-t-il pas créé le monde à son image | Gn. 1, 26 | Faisons *l'homme* à notre image |
| 6 | ce que les hommes appellent droit ou détourné t'importe peu | Is. 55, 8 | mes voies ne sont pas vos voies |
| | ton royaume est par-delà le bien et le mal | Jn 18, 36 | mon Royaume n'est pas de ce monde |
| | c'est ton innocence de ne pas savoir... | Jn 18, 38 | pour moi je ne trouve en lui aucun motif... |
| 7 | tu ne repousses personne loin de toi | Ps 51, 13 | ne me rejette pas de devant ta Face |
| | tu laisses venir à toi les petits enfants | Mc 10, 14 // | laissez les enfants venir vers moi |
| | quand les gamins (pécheurs ?) te font des avances | Lc 7, 32 ou 36 | semblables à des enfants sur une place/une pécheresse |
| 8 | tu aimes les ânesses | Mt 21, 2 | vous trouverez une ânesse attachée et un ânon... |
| | et les figues fraîches | Mc 11, 12, 19... | et il eut faim et voyant de loin un figuier |
| | tu n'es pas difficile pour ta nourriture | Lc 7, 34 | et vous dites : voilà un homme glouton et ivrogne |
| | c'est là qu'est une sagesse divine | Lc 7, 35 | et la sagesse a été justifiée par tous ses enfants. |

# TABLE DES MATIÈRES


Préface ..... 7
Avant-propos ..... 11
Table des sigles ..... 13

INTRODUCTION. FRÉDÉRIC NIETZSCHE ET THÉRÈSE DE LISIEUX ..... 15

Chapitre premier. AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA ... 21
Introduction. NIETZSCHE EN FRANCE ..... 23

I. AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA DANS L'ŒUVRE DE NIETZSCHE ..... 29

1. *Vue d'ensemble* ..... 30
2. *Le contexte de* Ainsi parlait Zarathoustra ..... 42

a) Zarathoustra et la tradition mazdéenne ..... 44
b) Zarathoustra et l'œuvre de Nietzsche ..... 45

II. L'IMAGE DE JÉSUS DANS AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA ... 49

1. *Fragment : Le réveil et l'Ecriture* ..... 49
2. *L'image de Jésus dans le Poème* ..... 61

a) esquisse : Zarathoustra et Jésus ..... 64
b) rôle : Jésus et Zarathoustra ..... 68
c) indication : l'image de Jésus ..... 70

III. L'ENFANT DE L'OUBLI ..... 73

1. *L'enfant, innocence et oubli* ..... 74
2. *« Eternellement, je reviendrai »* ..... 81

IV. L'Esprit sans Parole ..... 87

1. *La réécriture nietzschéenne* ..... 87
2. *La transgression ludique* ..... 89
3. *La parole aspirée* ..... 92
4. *« L'esprit qui nie toujours »* ..... 94

Conclusion. Le néant de la Négation ou l'enfant sans l'amour ..... 98

Chapitre deuxième. L'HISTOIRE D'UNE ÂME ..... 101

Introduction. Thérèse aujourd'hui ..... 103

I. Les Manuscrits autobiographiques dans l'œuvre de Thérèse ..... 110

1. *La vie et l'œuvre* ..... 112
2. *Les* Manuscrits *dans l'œuvre* ..... 116
   a) Thérèse et ses destinataires ..... 116
   b) Les *Manuscrits autobiographiques* et l'œuvre de Thérèse ..... 119

II. La Sainte Face dans l'Histoire d'une Ame ..... 126

1. *Les billets sacrés et l'Acte d'Offrande* ..... 126
2. *Les figures symboliques et la Sainte Face* ..... 137
   a) des symboles ..... 137
   b) un nom ..... 140
   c) des images ..... 142
   d) un visage ..... 146

III. L'Histoire d'une enfance ..... 152

1. *L'histoire d'une âme* ..... 153
2. *Le silence de la joie* ..... 155
3. *La voie du Ciel* ..... 157
4. *L'éternité de l'enfance* ..... 159

IV. L'Amour dans la mort ..... 163

1. *Aimer mourir* ..... 164
   a) le souvenir d'un secret ..... 165
   b) la folie de l'Amour ..... 168
2. *« Aimer jusqu'à mourir d'amour »* ..... 173
   a) l'épreuve d'une grâce ..... 174
   b) la mort féconde ..... 177

Conclusion. La Nuit du néant ou l'amour de l'enfant ..... 182



Conclusions. L'ENFANT ET L'AMOUR ..... 185

I. La symbolique de l'enfance ..... 188
II. La conception de l'amour ..... 190
III. Deux poétiques de la modernité ..... 192

1. *L'athéisme nietzschéen* ..... 193
   a) au-delà des valeurs ..... 193
   b) plus fort que l'amour ..... 193
   c) toujours innocent ..... 194
2. *L'expérience spirituelle de Thérèse* ..... 195
   a) l'épreuve de la foi ..... 195
   b) la voie de l'amour ..... 196
   c) la pensée du ciel ..... 196
3. *Faire ou refaire la modernité* ..... 197
   a) l'homme nietzschéen ..... 197
   b) l'humanité présente et sainte Thérèse ..... 200

IV. Deux approches de Dieu : la mort de Dieu et la gloire du Père ..... 203

1. *La question de Dieu après Nietzche* ..... 203
2. *La question de Dieu d'après sainte Thérèse* ..... 204
3. *Dieu, notre Père* ..... 205

Annexe. Litanie et correspondances bibliques ..... 208

Table des matières ..... 211

Achevé d'imprimer en avril 1984
sur les presses de l'imprimerie Laballery et Cie
58500 Clamecy
Dépôt légal : avril 1984
Numéro d'imprimeur : 307028

Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux se tiennent aux portes de notre siècle, et ils façonnent nos esprits. L'un et l'autre ont témoigné de l'effacement de Dieu. Tous les deux offrent la symbolique de l'enfance et la conception de l'amour comme chiffres de leur poétique. Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux attestent le dilemme spirituel de notre modernité.

A la fin du xx[e] siècle, l'homme se trouve partagé entre l'athéisme de Nietzsche et le message de Thérèse de Lisieux. Sainte Thérèse représente une chance d'éclairer les impasses d'aujourd'hui. La sainte de Lisieux a porté dans sa nuit les obscurités du néant nietzschéen. Repoussé chez l'un, Dieu s'est exposé en l'autre. Frédéric Nietzsche et Thérèse de Lisieux désignent tous deux l'inépuisable Paternité de Dieu.

Noëlle Hausman, sœur du Saint Cœur de Marie (La Hulpe, Belgique) est chargée de la formation initiale dans sa Congrégation. Elle fait partie du Comité de rédaction de la Revue *Vie Consacrée* et prépare, à l'Université Catholique de Louvain, une thèse en théologie sur la vie religieuse apostolique.

*Imprimé en France*

*ISBN : 2-7010-1076-4* *78 F*

N. HAUSMAN
Nietzsche - Thérèse de Lisieux
BEAUCHESNE

Théo. 32

Noëlle Hausman

# Frédéric Nietzsche Thérèse de Lisieux

## Deux poétiques de la modernité

le Feu
de l'Amour
est plus sanctifiant
que celui
du purgatoire

Thérèse de Lisieux

BEAUCHESNE